

العقل المؤمن...
العقل الملحد...

كيف لعقول البشر أن تؤمن أو تلحد




عبدالله الغذامي

العبيكان



ⓒ عبدالله محمد الغذامي، 1442هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

الغذامي؛ عبدالله محمد

العقل المؤمن: العقل الملحد./ عبدالله محمد

الغذامي - ط2؛ -الرياض، 1442هـ

168 ص ؛ 14 × 21 سم

ردمك: 978-603-509-383-5

1- العقل (فلسفة) 2- الإلحاد والملحدون

3- الثقافة - نقد أ. العنوان

ديوي 128.2 1442/2668




















الطبعة الأولى: 1441هـ/2020م

الطبعة الثانية: 1442هـ/2021م

لوحة الغلاف للفنانة رحاب الغذامي

يطلب من العبيكان Obeikan

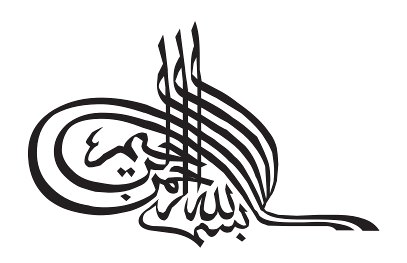
المملكة العربية السعودية-الرياض

طريق الملك فهد-مقابل برج المملكة

هاتف: 4808654 11 966+، فاكس: 4808095 11 966+

ص.ب: 67622 الرياض 11517




بسم الله الرحمن الرحيم











المقدمة

هناك ثلاث نظريات يقابلها ثلاثة أسئلة وبينها يقع الإيمان والإلحاد معًا في تقاطعات مرت وتمر بها العقول البشرية، والنظريات هي (الجاذبية، التطور، الانفجار الكبير)، وهي نظريات كبرى أحدثت هزات عميقة في امتحان سؤال الإيمان بخالق للكون، أما الأسئلة فهي:




- **هل خلق الكون نفسه أم له خالق؟**
- **وما معنى وجودنا في هذه الحياة؟**
- **وما مصيرنا بعد الرحيل؟**

وإن كانت النظريات قد هزت فكرة الإيمان بالخالق فإن الأسئلة ستعيد ترتيب التوازن، وستكون الأسئلة الثلاثة هي الامتحان الحق للعقل البشري؛ وهو عقل تعامل مع هذه الحالة الجدلية بطريقين:

أحدهما: يرى أن العلم حقق تقدمًا هائلاً في كشوفاته؛ إلا أنه ظل عاجزًا عن الوصول لأجوبة على الأسئلة تلك، وهذا الفريق يرى أن العلم والإيمان معًا حقيقتان، غير أن حقيقة الإيمان لا يحلها العلم الطبيعي؛ بل هي مبحث فلسفي؛ بينما يرى الفريق الآخر أن



العلم وحده هو الحقيقة ويقول بموت الفلسفة، وأن العلم الطبيعي حل محلها، ومن ثَمَّ فما لا يثبته العلم الطبيعي فهو غير موجود، وتبعًا لهذه الفرضية فإنهم يرفضون الأسئلة تلك ويصرحون أنها لا تعنيهم؛ وهنا سنكون على مشهد بين فريق يتعامل مع الأسئلة وفريق يتمنع عنها، وكأنما هو حوار بين الحجة واللاحجة، واللاحجة تأتي عبر التصريح أنهم لا يملكون برهانًا لنفي وجود الخالق بمثل أنهم لا يملكون برهانًا يثبت وجود الخالق، هذه حال اللاحجة وحال من يرفض التعامل مع الأسئلة الوجودية مقابل من يتعامل مع الأسئلة ويعزز موقفه بحجج فلسفية.

والمكسب المعرفي لكتابي هذا هو أن هؤلاء وهؤلاء كتبوا كتبًا تعرض مواقفهم، ودوري هنا هو عرض نقدي معرفي لمواقف الفريقين، واخترت لذلك سبعة نماذج؛ مستحضرًا مناقشاتهم مع بعضهم، مما يجعل القارئ والقارئة في حال حضور ذهني مع المشهد الجدلي بوجهتيه معًا. وهو مشهد ثري علميًّا وفكريًّا وجدت فيه متعة عقلية ووجدانية، وكلي أمل أن أكون أفلحت في ترجمة متعتي العقلية الوجدانية لقراء وقارئات هذا الكتاب.

عبد الله محمد الغذامي

الرياض 2020/1/3م





الفصل الأول:

العلم والإيمان

(خطاب التعارض)










أولاً: الموضوعية العلمية

- 1 -

سؤال الإيمان والإلحاد سيظهر بأوضح ما يكون مع شخصية ستيفن هوكينج وحالته الصحية بعد أن سيطر على جسمه الشلل الكامل وجعله عاجزًا عن أي حركة، وكأنه الرجل المعجزة في عجزه من جهة وعلمه العظيم من جهة ثانية، وأظهرته الشاشات مقعدًا على كرسي لا يتحرك ولا ينطق ولا يمارس أي شيء من مباهج الدنيا، ومقطوعًا عن الناس، لولا نظرياته التي تنطلق من موقعه في جامعة كيمبريدج، حيث يحتل كرسي نيوتن العلمي، ذلك الكرسي الذي ارتبط بنظرية الجاذبية وصنع أعظم تقدم علمي منذ ظهور النظرية ولما يزل، وقد أخلص هوكينج لحقوق الكرسي؛ فجعل قانون الجاذبية جوهر نظرته ومنطلق تفكيره، وزاد على ذلك أنه كتب كتابه عن تاريخ الزمن بمسعى منقطع النظير، حيث خاطب به عموم البشر بلغة علمية سلسة، فقرب النظريات العلمية لغير المختصين وجعلها في متناول الجميع، وقد ضرب الكتاب أرقامًا خيالية في المبيعات في اللغات كلها، وهذا صنع اسم هوكينج وجعله صوتًا مؤثرًا ثقافيًّا في العالم كله، وهذا أخطر ما في القصة، فهو إن قرر الإلحاد وجعل همه العلمي هو التأكيد على أن قوانين الجاذبية







تغني عن البحث عن خالق للكون (وسنعرض لهذا بتفصيل) فهو هنا سيصنع مصداقية علمية ومصداقية عاطفية لأي فكرة يتبناها هذا الرجل المشلول الذي واجه الصعاب كلها لكي يظل عالمًا رياديًّا تتصدر صوره وأخباره فضاءات الاستقبال العلمية، لدرجة أن كتابه (التصميم العظيم) وهو تأليف مشترك مع ليونارد ملودينوف ظهر بغلاف يحمل اسم هوكينج بحروف كبيرة واسم زميله بحرف صغير تحت اسم هوكينج، وهذا يعود لرغبة الناشر في استثمار اسم هوكينج الذي بمجرد تصدره لغلاف كتاب سيجعل الكتاب ينتشر بأشد من النار في الهشيم.



هذا الاسم بهذه المنزلة الذهنية دفع بكتبه إلى ضخامة المبيعات ليمنح قوة معنوية لأي نظرية يسوق لها، مع أن مبيعات كتبه لا تعني بالضرورة قراءتها، وقد طرح بعض المعلقين ملاحظته أن الناس تشتري كتب هوكينج وتضعها في الرفوف، وهذا طبعًا يعني أن هناك موضة ثقافية عالمية تغري كل مهتم ثقافي بإدخال هوكينج إلى بيته، ولا غنى لأحد عن التفاخر بمعرفته للرجل واقتنائه لكتبه.

ولكن ما وضع نظريات هوكينج فيما يخص وجود أو عدم وجود خالق للكون...؟!

- 2 -

في تتبع موقف هوكينج من قضية خلق الكون سنجد مواقف تتسم بالموضوعية مثل قوله: «سيكون الأمر صعبًا جدًّا أن نشرح كيف نشأ





الكون بالطريقة التي نشأ بها إلا أن يكون من فعل اللّه الذي شاء أن يخلق كائنات مثلنا»، ويقول كذلك: «نستطيع تخيل سلسلة من القوانين التي تؤكد أن الوقائع الكونية جاءت من قوة متعالية»[1].

ولكن ذاك الحياد العلمي لم يستمر من حيث إن هوكينج يجعل من نظرية إدوين هابل عن تمدد الكون سببًا لأن ينكر وجود زمن سابق على لحظة حدوث الانفجار الكبير؛ لأن التمدد يعني حركة الكون وليس ثباته، والتمدد في رأي هوكينج لا يفترض وجود خالق[2]، وهو إذ يقول ذلك فإنه يتجنب استحضار السؤال عما قبل الانفجار، وهل للانفجار أن يقع دون مسبب له...!!! وعلامة تجنبه للسؤال هذا سنجدها في قوله: «بأقصى حدود ما يعنينا فإن أي حدث تم قبل الانفجار الكبير ليس له أي مؤثرات على ما بعد الانفجار؛ لذا فيجب ألا نربطه بأي نظرية علمية في تفسير الكون، ويجدر بنا أن نستأصل ما قبل الانفجار بعيدًا عن النظرية العلمية، ويجب أن نقول إن الزمن ابتدأ حصريًّا مع حادثة الانفجار الكبير» (ص46).

هنا سنلاحظ أن هوكينج لا يطرح مقولة علمية، ولا يصح وصف قوله هذا بالعلمية؛ لأنه يفترض فكرته فحسب، ويفترضها على غير دليل علمي، بينما من شرط النظرية العلمية أن تبنى على حجج علمية تجريبية ومختبرية وبحثية، لكنه هنا يستخدم منطقه




(1) Stephen Hawking: A Brief History Of Time, From The Big Bang To Black Holes Hawking (1998. P. 98, 144, Bantam Books. London).

(2) Stephen Hawking A brief History Ot Time. From The Big Bang To Black Holes 8, Bantam Press, London 1992.





الخاص، ويخلط بين ما هو علمي وما هو قناعة خاصة، وسيسهل نقض حجته هذه منطقيًّا بما أنها مقولة افتراضية بالمعنى المنطقي للافتراض وليست نتيجة بحثية علمية؛ إذ كيف نحكم بما نجهل؟! وكيف نمنع العلم من الخوض بالمجهول إلا إن قررنا سلفًا أن العلم عاجز عن جمع أدلة عن ذلك المجهول، وحينها يتوجب علينا إحالة القضية لمجال معرفي آخر غير العلم الطبيعي، أما أن نفرض على أنفسنا وعلى الناس أن يلغوا سؤال (الما قبل) لمجرد أن هوكينج مثلًا يريد إلغاءه؛ فنحن لسنا في صفة علمية ولا حتى منطقية، إلا إن نحن جارينا هوكينج وقلنا معه إن عدم وجود دليل يقتضي بالضرورة أن لا شيء هناك، وهذه مقولة تسقط نفسها بنفسها، وسنستغرب جدًّا حدوثها من عالم فيزيائي جليل يحظى بإعجاب عالمي كبير، ويحتل أهم كرسي في تاريخ جامعة كيمبريج العريقة. ولعله آثر الهروب من السؤال المعقد عبر الادعاء أن الكون خلق نفسه[1].



ولا شك هنا أن هوكينج يخلط بين مفهومي الحجة والقناعة، بما أن الحجة موضوعية وتحتاج إلى سند خارجي يعزز دعوى الباحث، ولن تكون حجة إن ظل الباحث يوجب على نفسه الانصراف عن البحث لعدم وجود دليل لديه حين مجادلته، وهذا هو الخلط الذي وقع فيه ستيفن هوكينج، حيث جعل قناعته الذاتية في مقام الحجة، وراح يجزم بما ليس له عليه دليل، وما قوله بالحتمية العلمية إلا

(1) سنقف بتفصيل حول هذه النقطة ومناقشة لينكس لها في الفصل الثاني.



نتيجة لهذا المأزق الذي أوقع نفسه فيه، وسنتتبع مسار هذا المأزق في المباحث الآتية.

***







ثانيًا: الحتمية العلمية

- 1 -

في نهاية كتاب هوكينج عن مختصر تاريخ الزمن طرح أمنيته في الوصول إلى نظرية كلية شرطها أن تكون مفهومة بشكل عام من كل إنسان وليس فقط لعدد محدود من العلماء، وحينها سنرى الفيلسوف والعالم والناس العاديين يجتمعون كلهم في مناقشة شاملة للسؤال المهم عن سبب وجودنا ووجود الكون، فإن وجدنا الجواب عن هذا السؤال فسنصل للحقيقة المطلقة، وسيتمكن العقل البشري من معرفة الإله[1]. هذا ما قاله هوكينج، ولكن الذي حدث أنه تبنى نظرية يراها توليفًا كليًّا للنظريات عبر تبنيه لنظرية الأوتار (m-theory)، ومصطلح نظرية الأوتار موجودة قبل هوكينج، ولكن هوكينج (ومعه زميله في الكتاب ليونارد ميلودينوف) اهتما بجعلها رديفًا للمطلب القديم حول النظرية الشاملة أو نظرية كل شيء، وقد سلك لها طريقًا توليفيًّا يبدأ من اعتماد نموذج (الحقيقة المبنية على نموذج)[2]، وتقوم هذه النظرة على أن أذهاننا تفسر ما تستقبله




(1) Stephen Hawking a Brief History Ot Time. p.173.

(2) Hawkig and Leonard Mlodinow: The Grand Design, New Answers to The Ultimate Questions Of Life, 16, Bantam Books, London 2010.



عبر الحواس، ومن ثم تصنع تصورها عن نموذج ذهني للعالم، وحينما ينجح هذا التفسير الذهني نعمد لتبني التصور المتشكل في أذهاننا بعناصره ومكوناته التي انبنى عليها؛ وكأنها حقيقة مطلقة، حتى وإن اختلفت طرق أذهاننا في تحصيل هذا التصور، شرط أن يقود الاختلاف لنتائج غير متناقضة، وهذا ما يجعله صيغة للحقيقة المبنية على نموذج، ومن هذا التصور الأولي سنرى تاريخ العلوم وقد ظهرت فيه نماذج نظرية عديدة منذ أفلاطون حتى نيوتن وما بعد نيوتن من نظريات حديثة عن الكوانتوم، وهذا ما جعل هوكينج (وزميله) يتساءلان عن تلك النظريات، وهل وصل هذا التعاقب إلى نقطة النهاية وأتى بالنظرية الشاملة والكلية...؟





طرح هوكينج تساؤله هذا حيث تظل فكرة النظرية الكلية تشغل باله وتقلق عقله البحثي، وإن كان أصل توقه هو أن تصل بنا هذه النظرية المأمولة إلى معرفة سر وجودنا وسر خلق الكون، أي تصل بنا إلى الله، كما يقول هوكينج، ويحدد مدلول ضمير الجمع هنا بأنه يشمل البشر كلهم فلاسفة وعلماء وعاديين، وهذا هو مطمحه في كتابه الأول (ص175)، ولكن الذي يبدو هو أن نظريات هوكينج تزيده ابتعادًا عن نقطة الهدف المعلن، وقد تزيده بعدًا عن سر الخلق، وكذلك تبعده عن تحقيق إجماع البشر كلهم على فهم مشترك، وهو إجماع شرطه أن يجيب عن الأسئلة كلها ولا يتهرب من أي سؤال وجودي، وإن كان هذا هو الهدف الأصل فإنه هدف لم يتمكن هوكينج من تحقيقه؛ بل لقد غالى في طرد الأسئلة التي



لا يجد لها جوابًا؛ بل قرر في نهاية مطافه أن يعلن موت الفلسفة[1]؛ ليلغي بذلك أهم شرط في نظريته الكلية التي لم تعد قادرة على التوحيد بين الكل، وظهرت خلافات جذرية ضد علمية هوكينج من علماء ومن فلاسفة ومن أناس عاديين، وبدلًا من جمع هؤلاء في نظرية كلية شاملة راح يفرقهم قسرًا وتعنتًا.



لا شك أبدًا بدهشة وجاذبية نظرية هوكينج التي تراوح اسمها بين (النظرية الشاملة) ونظرية (كل شيء)، وأخيرًا نظرية الأوتار (m-theory)، غير أنها تضمر خللاً منهجيًّا من وجهين؛ أولهما تعمد إقصاء النظريات الأخرى التي تتصل بسؤال الوجود، وهذا فضاء فلسفي ثري وعميق، والنظرية الفلسفية كانت ستعزز من قوة كتاب هوكينج وزميله الذي يحمل عنوان (التصميم العظيم)، ولكن هذا التصميم ظل ناقصًا لدى هوكينج منذ استبعاده لنظرية ديكارت عن قوانين الطبيعة وعلاقتها مع الله (ص41)، وهذا يتصل بقرار هوكينج بإماتة الفلسفة.

وثاني وجوه الإقصاء كان من نصيب العلماء الذين قالوا أيضًا بأن الله خلق الطبيعة وخلق لها قوانينها (انظر: ص44)، وهنا سنجد أن النظرية الكلية ليست كلية؛ وإنما هي ابتسار متعنت ضد كل نظرية لا تستجيب لفرضيات هوكينج، مما يجعل نظريته شبه نظرية وليست نظرية شاملة، ومأزقها هو في رغباته المعلنة مقارنة بتناقضاته في سردياته الأخرى.

(1) السابق (ص13).





وإن كان هوكينج قد أظهر الاحتفاء بنظرية الأوتار بصيغتها المطورة تحت m-theory، إلا أن هذا المصطلح سيتكشف عن حس عنصري بما أن هوكينج سيجمع بين مقولة الحتمية العلمية من جهة ومقولة موت الفلسفة من جهة ثانية؛ مما يجدد الحيرة المتوقعة سلفًا وحتمًا في مثل هذه الطموحات الخيالية التي تحاصر هوكينج، وقد ظل هو بنفسه يعبر عن حيرته، حيث طرح تساؤله (ص16) عما إذا كانت النظريات المتعاقبة تاريخيًّا قابلة لأن تصل بنا إلى الهدف المأمول بنظرية شاملة تجيب عن كل شيء، وفي الوقت ذاته يفهمها كل البشر حتى غير أهل الاختصاص، أم أن العلم فقط يقدم نظرية تلو نظرية، ويكتفي بشرط أن تكون اللاحقة أفضل من السابقة، ولن يكون بيده صناعة نظرية واحدة تحسم كل شيء...؟!(1)



هذا ما وصلت إليه قناعة هوكينج؛ ولذا لجأ لنظرية الأوتار (m-theory)، التي هي أشد ضبابية كما يعترف هوكينج نفسه، حيث قال عنها إنها: «نظرية تشتمل على حزمة من النظريات، وكل نظرية من هذه النظريات تقدم وصفًا مقبولاً لملاحظات فيزيائية محددة في شأن محدد» (ص17 التصميم العظيم)، وستكون هذه النظرية بمثابة خارطة للكون تلملم أجزاءه على رسمة شاملة تجمعه في نظرة شاملة، ولكن العالم الفعلي لأجزاء الخارطة متباعد كما في أي خارطة للعالم، ومن المحال جمع العالم كله في خارطة واحدة؛ بل لابد من تجميع خرائط عدة يكمل بعضها بعضًا، وكذلك هي

---

(1) السابق (ص16-17)، وانظر: (ص34).





نظرية الـm-theory التي ستكون نظرية شاملة بمعنى افتراضي فحسب؛ ولذا فإن النظريات المكونة لهذه النظرية ستكون مختلفة وقد تكون شديدة الاختلاف. ومن الممكن فقط تصورها على أنها تساعد على تكوين نظرة موحدة.

هذه كلمات هوكينج وتوصيفه للنظرية، ومن الواضح أن هذا اعتراف بأن المسألة مجرد أمنيات أكثر منها نموذجًا علميًّا.



قد نجد مساعي هوكينج مغرية للخيال المعرفي بأن نرى نظرية تقربنا من الحلم الوجودي؛ فنتعرف أكثر على الكون وعلى أنفسنا، ولكن ارتياحنا لهذا الحلم العلمي المغري جدًّا سوف يجد صدمته حين يسارع هوكينج (وزميله) إلى الجزم بعدم وجود الخالق، ويبني قوله هذا على نبوءة علمية، حسب مفردة هوكينج، وهذا ما يجعلك تشك بعلمية هوكينج حين يقفز في الصفحة نفسها من العلم المحض إلى التنبؤات، ولا يجد غضاضة في أن ينص على أنها تنبؤ علمي في اللحظة التي يقول إنه يطلب نظرية تكشف لنا الأسئلة الكبرى وتعرفنا على صنع الله في الكون، ثم يلقي بخطابه في غمامة التنبؤ العلمي الذي بناه هنا على أن العلم يكشف عن عوالم سحيقة في الكون غير عالمنا، ويجزم أن تلك العوالم ليست بحاجة إلى خالق، وأنها نشأت تلقائيًّا بقوة قوانين الطبيعة، ويقطع بهذا دون مساءلة معرفية سواء فلسفية أو علمية، ويكتفي بالنبوءة لتحسم له أمره.





على أن موقفه هذا لاقى اعتراضات كثيرة من علماء مثله وبمستواه العلمي، ومن صديق حميم له ذكر في لقاء صحفي أن هوكينج ضعيف المعرفة بالفلسفة، وقد قال قوله هذا في أثناء حياة هوكينج، وكرره في خطاب تأبينه[1]. وهذا يذكر بمقولة آينشتاين بأن العلماء يمثلون أسوأ الفلاسفة، وإذا تفلسفوا أثبتوا أنهم بعيدون عن كل فهم فلسفي، ولا شك أن كتاب هوكينج عن التصميم العظيم هو كتاب يعادي الفلسفة ويكره أسئلتها ويلغي أي تفكير فلسفي عن معنى الوجود وسببه وغايته.

- 2 -




يعمد هوكينج وزميله لتبني مقولة لابلاس[2] عن (الحتمية العلمية)، وهذا أمر غريب لرجل كان يقول بالنظرية الكلية مشروطة بأن يتفق عليها الكل، وشمل الفلاسفة على رأس الكل، ثم يأتي بعد ذلك ليقول بالحتمية العلمية التي تخص العلم الطبيعي بخاصية مطلقة وتنفي كل معرفة أخرى.

هنا يعلن هوكينج تناقضه مع نفسه بمثل ما يعلن انحيازه المطلق وأنانيته العلمية، وسنرى كيف جلب النظريات الفلسفية لكبار الفلاسفة واستعرضها، بدءًا من ديكارت ومن تلاه فقط لينتهي برفضهم كلهم وكتابة شهادة وفاتهم أو بالأحرى قتل الفلسفة وليس موتها.

(1) Rees, The Guardian 6 April 2011.

(2) Hawkig and Mlodinow: The Grand Design 42, 43.



ولتمكين الحتمية العلمية فإن هوكينج يلجأ لاستبعاد سؤال (كيف)، ويحل محله سؤال (لماذا)، فلا نسأل كيف تتصرف الطبيعة تصرفًا معينًا، وإنما أيضًا لماذا تتصرف الطبيعة هكذا (ص19، التصميم)، ولكنه مع مساواته الظاهرية بين كيف وماذا إلا أنه يركز همه على سؤال لماذا تتصرف الطبيعة وفق نظم معينة، ويستبعد سؤال كيف لها أن تتصرف حسب ذلك النظام، وواضح هنا أنه يريد استبعاد فكرة الذكاء المضمر خلف الكائنات بما أن هذا سيؤدي إلى سؤال عن الخالق، حيث إن الذكاء الكامن وراء القوانين الطبيعية سيفترض ذكاءً من صنعها، بينما سؤال لماذا تتصرف الطبيعة هكذا هو سؤال وظيفي ومن السهل التعامل معه في المختبر العلمي لنعرف أن هذا يؤدي لذاك، وهذا الفعل يفضي لتلك الوظيفة، ولكن كيف لهذه الطبيعة غير العاقلة أن تتصرف تصرفًا منضبطًا، فهذا الذي لا يريده هوكينج؛ لأنه سيقوده حتمًا إلى خالق الطبيعة؛ ولذا فهو يرفض فكرة كبلر التي افترض فيها أن للطبيعة عقلاً، وهذا العقل يفسر سبب انضباط الطبيعة في الانصياع لقوانين متقنة في علاقات الأسباب بالنتائج (ص34)، ويرى أن هذا المفهوم هو سبب التصور بأن الطبيعة تبدو مطيعة لقوانينها بنية مسبقة، ويعترض هوكينج على هذا المنحى، فيعدل مجرى التصور ليحصره في لماذا وليس كيف.



على أن ديكارت أشار إلى أن طواعية الطبيعة لقوانينها لا تعني أن للطبيعة عقلاً كعقل الإنسان يوجه إرادته وحركته، وأكد





أن الطبيعة تسير وفق قوانين فيزيائية، وكما يشير هوكينج فإن ديكارت قد أدرك علاقة الظروف الأولية (initial conditions)، وهي ما يتفق ما معطيات العلم اليوم، والتي تقوم على أن طريق فهمنا لحركة أي نظام هو أن نعرف كيف ابتدأ أو في الأقل ما حاله في أول وضعه، ومن الممكن إحداث تتبع عكسي للتعرف على بدايات الحدث، وهذا يعود للظروف الأولية التي نشأ فيها. ويتفق هوكينج مع ديكارت في هذا التصور ولكنه سيختلف معه بعد ذلك (ص37).



كان ديكارت قد وصل لهذه النظرية العلمية حول الظروف الطبيعية ولم يجد فيها تعارضًا مع وجود اللّه خالق هذه الظروف ابتداء، فاللّه -كما ينص ديكارت- قد صنع هذه القوانين وتركها تسير بذاتها وفق نظام مغروس فيها (هوكينج 38)، وبهذا يوفِّق ديكارت بين العلم والإيمان، ويؤكد أن قوانين الطبيعة تستجيب للطبيعة الجوهرية للّه، أي إنها انعكاس لإرادته، ثم جاء نيوتن بنظريته عن الجاذبية، وفيها توافق مع موقف ديكارت عن علاقة قوانين الطبيعة مع خالق الطبيعة، ولكن هوكينج لا يريد هذا التوفيق لا من ديكارت ولا من نيوتن (ص39)، ولا يعطي سببًا يقنع قارئه لماذا يرفض الفكرة، غير أنه يصر إصرارًا تعسفيًّا على جعل الطبيعة هي من خلقت نفسها، مع أن هوكينج يظهر تقديرًا عظيمًا لنيوتن، ويتبنى قانون الجاذبية؛ ولكنه يخالفه، حيث يجعل قوانين الجاذبية هي التي خلقت الكون، منكرًا وجود الخالق ومخالفًا معلمه الأول في هذا السؤال المصيري.





ولكي نتتبع خطوات هوكينج مع الحتمية العلمية نبدأ بثلاثة تساؤلات طرحها (ص41)، هي:

1. ما أصل القوانين الطبيعية؟

2. هل هناك أي استثناءات لتلك القوانين أو معجزات؟

3. هل القوانين محصورة بمنظومة واحدة فحسب؟

وفي أجوبة هوكينج وزميله عن هذه الأسئلة لن نجد إشكالاً إلا مع تعامله مع السؤال الثاني بما أنهما يتبنيان مقولة لابلاس في الحتمية العلمية، مع الإصرار على استبعاد فرضية وجود الخالق، وهذا تعنت مضاد لروح العلم وموضوعيته، دون أي برهان ولا نقاش.





ويبدأ هوكينج نقاشه لهذه الأسئلة باستضافة كبلر وجاليلو وديكارت ونيوتن، وجوابهم كلهم عن السؤال الأول بأن قوانين الطبيعة من صنع الله، ولكنه يتركهم كلهم جانبًا ليتعامل مع السؤال الثاني لينفي دور الله، ثم يلجأ إلى لابلاس ليستعين به في فرض الحتمية العلمية (ص43)، ويؤكد معه أن الكون مكون من قوانين، وهي منظومة تقرر ماضي الكون ومستقبله، وهذا سيبعد وجود خالق، ملغيًا بذلك كلام كبلر وجاليليو وديكارت ونيوتن، وغيرهم من علماء آخرين معاصرين ممن هم بمستوى علمي مثل هوكينج، وسنعرض لهؤلاء لاحقًا، وقد زعم هوكينج أن موقف لابلاس هو



موقف العلماء المعاصرين أيضًا، وهذا غير صحيح، وهناك دراسات إحصائية أثبتت أن نسب المؤمنين والملحدين متقاربة في الأوساط العلمية، وسأقف على ذلك في الفصل الثاني.

ولكي يفرض الحتمية العلمية فإن هوكينج يخلص إلى أن الإنسان ليس سوى آلة بيولوجية (biological machine)[1]، حتى التصرفات العاطفية والعقلية إنما تتم حسب قوانين الطبيعة، مع أنه حين ناقش موضوع الإرادة الحرة احتار في أمرها وقرر التخلص من المسألة بإحالتها لعلم النفس، ثم قرنها بالاقتصاد ونظرياته ليقول إن الاقتصاد يقترن بحرية الإرادة، ولن تخرج من قوله هذا بشيء سوى أنه يريد الهروب من الأسئلة[2]، ولنا هنا فقط حق التعجب منه بدل الإعجاب به.



أما أن الطبيعة خلقت نفسها وخلقت غيرها -وهذا هو لب القضية- فإن قلنا إن الطبيعة خلقت نفسها فنحن سنقول بالضرورة إن الطبيعة قادرة وتعقل فعلها، وتملك القدرة على استدامة فعلها وضبط نفسها بقوانين تكون هي من رسمتها لنفسها وقيدت حركتها تبعًا لهذا القانون الذاتي الذي لم يأت لها من خارجها، على أن هوكينج لا يقول إن للطبيعة عقلاً يفكر، وهذا ما يوقعه في ورطة منطقية من حيث إنه يترك قوانين الطبيعة دون

(1) السابق (ص43).

(2) السابق (ص47).





عقل ولا إرادة من جهة، ومن جهة أخرى يقول إنها خلقت نفسها، ثم يستبعد سؤال كيف تفعل ذلك، ويتبعه برفض أن نسأل كيف جاءتها هذه القوانين. وكل هذا لكي نتجنب استحضار إله خلق ودبر ورتب، فنحاول أن نخلق من الطبيعة إلهًا يخلق ويدبر ويرتب، ولكن هذا الأخير لا يعقل فعله ولا يعيه ولا يعرف لمَ فعل ذلك، ونحن تبعًا لهذه النظرية لن نعرف أي جواب عن أسئلتنا الكبرى كيف ولماذا وماذا بعد، ولماذا جئنا ولماذا نموت، وهي الأسئلة الذي يرفضها هوكينج، كما ذكرنا.

لم يغب عن بال هوكينج أنه وقع في ورطة مع حصره للبشر بأنهم مجرد آلات بيولوجية، وإرادتنا محكومة بالقوانين الطبيعية، فراح يحاول الفكاك من الورطة، وقال إن للإنسان تصرفات غير قابلة للتنبؤ، وهذا في أصله أحد شروط هوكينج لمفهوم النظرية؛ وهو قدرتها على التنبؤ بما سيجري في حال حدوث شيء ما وما يتبعه من نتيجة، وبما أن هناك من التصرفات البشرية ما يتمرد على هذا الشرط مثل تصرفات الإرادة الحرة؛ وهي واحدة من أهم خصائص البشر التي تتحدى وصفهم بأنهم مجرد آلات، أما تصرفات الإرادة فإن هوكينج سيحيلها للمستقبل، ولكن بطريقة دراماتيكية، حيث يقول: إننا يلزمنا أن نتتبع تريلونات التريليونات من الميلوكيلوات في الجسد البشري لنتعرف على نظام تصرفها، وهذا عمل يحتاج إلى بضع بليونات من السنين (ص46 كتاب التصميم).







وهنا يضعك هوكينج في منطقة التيه، فلا هو يملك جوابًا ولا أنت تملك حياة تمتد لبلايين السنين كي تتكمن من تصديق زعمه أو رفضه، وهكذا تفعل الحتمية العلمية بصاحبها، ونشير هنا إلى قصة بيير لابلاس مع نابليون الذي سأله عن دور الله في نظريته عن (الحتمية العلمية)، فلا يجد جوابًا غير أن يقول: هذه فرضية لا تعنيني (التصميم العظيم ص44)، وتتكرر الورطة مع هوكينج الذي تطوع ليسأل نفسه ثم يحيل الجواب لموعد بعد مليارات السنين.







ثالثًا : نقض الحتمية العلمية

ظل هوكينج يعاني مأزق النظرية، وقد انشغل كثيرًا في محاولات حل لغز النظرية بدءًا من المفهوم نفسه حول تعريف مصطلح النظرية وشروط صياغة المصطلح وصياغة النموذج (model)، وتعددت محاولاته منذ كتابه الأول مختصر تاريخ الزمن، وفي كتابه الأخير التصميم العظيم، ولنأخذ ما ورد في التصميم العظيم، حيث يضع أربع خصائص لابد للنموذج العلمي أن يتمثلها وهي:





أ) أن يتمتع النموذج بالكياسة، والكياسة وصف لتركيبة النظرية كنموذج تتجسد فيه النظرية.

ب) أن يتضمن القليل من الاعتباطية والقليل من العناصر غير المنضبطة.

جـ) لا بد للنموذج أن يشرح كل الملاحظات الماثلة ويتوافق معها.

د) يلزم النموذج أن يعطي توقعات مفصلة عن المستقبل.

وتلك ملاحظات يمكنها أن تكشف ثغرات النموذج مما لا يثبت، أو مما يتكشف زيفه (التصميم ص68).

هذه أربع خصائص يضعها هوكينج من أجل صناعة نموذج



علمي دقيق ومحكم، ومن الواضح أن شروطه هذه لم تتحقق في نماذجه التي اعتمدها لنفسه.

ولكي نضع هوكينج في سياق إشكالياته التي يوقع نفسه فيها نستعرض مجمل تصوراته للنموذج العلمي ومفاهيمه للنظرية منذ كتابه مختصر تاريخ الزمن إلى كتابه التصميم العظيم؛ ففي كتابه تاريخ الزمن يقول قولاً واقعيًّا ومنطقيًّا؛ وهذا نصه: «إن الكشف عن نظرية موحدة وكاملة قد لا يساعد على تحسين البقاء لنوعياتنا؛ بل قد لا يؤثر على نظام حياتنا اليومية، غير أن الإنسان منذ فجر تاريخه لم تطمئن نفسه بأن يرى الأشياء تسير دون ترابط أو ألا تقبل التفسير؛ ولذا فقد حفر الإنسان عن الأسباب العميقة التي تنتظم العالم، وما زلنا اليوم نتوق لأن نعرف لماذا نحن هنا ومن أين جئنا، وهذه الرغبات البشرية العميقة جدًّا هي ما يبرر عطشنا لتتبع البحث والحفر، وهدفنا في النهاية هو العثور على جواب كلي وشامل عن الكون الذي نعيش فيه» (ص13).



وجاء في آخر صفحة من الكتاب نفسه ليعزز هذا التوق البشري للمعرفة فقال: «لو تحقق لنا أن نصل لجواب عن لماذا نحن موجودون ولماذا الكون موجود معنا، فحينها سنحقق الانتصار الأعظم للعقل البشري بما أننا حينها سنتعرف على فكرة اللّه حول وجودنا» (ص175).

هذا العرض يكشف عن القلق المعرفي الذي يعتري هوكينج بمثل





ما يعتري قراءه ومحبيه، بل إن القلق المعرفي في ضبط المصطلحات والنظريات هو حس ثقافي عام، وكذلك هو حس تخصصي عام أيضًا، ولا تسلم منه أي ممارسة علمية، ويعرفه كل باحث بصير في العلوم كلها؛ ولذا فإن توريط هوكينج نفسه في مقولة (الحتمية العلمية) هو ما جعله يجافي مقولاته الأصلية، وهذا نوع من الانتحار المعرفي أو هو حال من الهروب نحو الهاوية، كمن يفر من شبح يلاحقه فيحاول الخلاص ولو بالقفز نحو الهاوية.

***



ومن ملامح الحيرة المعرفية لدى هوكينج أن كتابه المشترك يحمل عنوانًا مدهشًا هو (التصميم العظيم)، ويقصد به التصميم الكوني، وهو تصميم عظيم حقًّا، وليس عظيمًا فحسب؛ بل هو تصميم ذكي كذلك. وإن أصاب هوكينج في تتبع عظمة التصميم الكوني فإنه كان بالدرجة نفسها مخطئًا حين استبعد دلالات الذكاء في هذا التصميم، وهل يصح أن نقبل كون الإنسان آلة مسيرة بقوانين لا تتصف بالذكاء في حين أن الإنسان نفسه ذكي؟! وهل نغفل عن أن الإنسان جسد وروح ونفس، ولكل واحدة قوانين تختلف عن الأخرى، وعظمة تصميم الإنسان كجسد لن تشرح عظمة ذكائه وتميزه عن قوانين الطبيعة بذكاء لا تملكه الطبيعة نفسها؟! إذن كيف لهذه الطبيعة غير الذكية أن توجه وتسير وتدير كائنًا ذكيًّا وله وعي وإرادة تجعله يميز بين الصواب والخطأ، وبين المصلحة والمضرة. وله عقل يخطط ويفكر في حين لا تملك الطبيعة ولا قوانين الطبيعة





هذه المهارات؟! وقد سبق أن طرح روسو هذا التساؤل وسنقف عليه في الفصل الخامس، ولكننا هنا نقف مع هوكينج متسائلين عما إذا كنا سنظل نقول معه إن قوانين الجاذبية هي التي خلقت الكون كما يقطع هوكينج. وهنا نرى مأزق هوكينج حين اكتفى بعظمة التصميم وتجاهل ذكاء التصميم، وهو تصميم يحتم أن وراءه مصممًا ذكيًّا كما، قد نرى بنيانًا عظيمًا ويتمتع بمعان رمزية عظيمة فندرك أن وراءه مصممًا عظيمًا دون أن نرى ذلك المصمم.

ومن المهم التحوط هنا، وهو أن استخدامي لعبارة التصميم الذكي مربوطة بالتصميم العظيم ومكملة له، وليس لها صلة بنظرية التصميم الذكي التي شاعت في أمريكا وتضمر في طياتها تنكرًا ورفضًا للنظريات العلمية، ويتهمها كثيرون بأنها تقوم على حيلة للتهرب من القوانين الأمريكية العلمانية التي تمنع الدعاية الدينية في المدارس، فابتكر أناس نظرية التصميم الذكي (intelligent design)، وكتبوا بها كتبًا أدخلوها للمدارس، وتنطوي هذه الكتب على ميل ديني متطرف يلغي المقولات العلمية ونظريات العلم من أجل التأثير على عقول الطلاب، وقد عم رفض هذه النظرية من معظم العلماء ملحدهم ومؤمنهم على حد سواء. (انظر كولينز وقد شرح فكرة هذه النظرية وكشف عن سبب رفضها وعدم أخذها بجدية)[1].

***



(1) F. Coollins: The Language Of God. p. 181- 95. Pocket Books. London 2007.



تفيض كتب هوكينج بمقولة اللايقين في كل مسألة لا يستطيع العلم النفاذ إليها، وهذه المناطق هي ما تحتاج إلى الفلسفة ولا يستطيع التعامل معها غير الفلاسفة، وسنقف لاحقًا على الأبحاث العلمية الفلسفية التي تفند دعوى الحتمية، وتؤكد الحاجة إلى علوم أخرى لتساعد على التعامل مع أسئلة يعجز العلم الطبيعي عن مواجهتها مهما ادعى أحد بالحتمية العلمية التي تجعل عجزنا عن فهم حدث ما يلغي وجود ذلك الحدث، ويمنع غيره من البحث فيما عجز هو عنه. ولعلي وصلت هنا إلى نقطة تحتاج الإحالة إلى باحث تصدى لنظريات هوكينج عبر سؤال علمي ومنهجي هو: هل يستطيع العلم الطبيعي تفسير كل شيء...؟! وهذا هو موضوع الفصل الآتي.




✷



الفصل الثاني:

العلم والإيمان

(خطاب التوافق)

هل يفسر العلم كل شيء









أولاً: نموذج نيوتن أم نموذج هوكينج

- 1 -

⊙ لماذا يفرض علينا هوكينج خيارًا قسريًّا بين أن نؤمن باللّٰه أو نؤمن بالعلم...؟!![1]

هذا سؤال طرحه البروفيسور في جامعة أكسفورد جون لينكس، وهو أستاذ الرياضيات وفلسفة العلوم، وله أعمال وفيرة في العلوم والفلسفة، ويفرق عن هوكينج أنه لا يرى تعارضًا بين العلم والإيمان، ولا بين العلم والفلسفة، ومعرفته المعمقة بالعلم والفلسفة معًا جعلته يدرك أن العلم لا يفسر كل شيء، وأن هناك عجزًا علميًّا عن التعامل مع الأسئلة الشائكة حول الوجود، وهذا النقص يحتاج إلى الفلسفة بجانب العلم من أجل تفهم القضايا الكبرى.





وسوف أخصص هذا الفصل لعرض نقد لينكس لهوكينج ولدوكينز، وهما أبرز الملحدين المعاصرين، والأخير هو رأس المجموعة المسماة بالملحدين الجدد، ونقد لينكس نقد حواري، وكأنه حوار مباشر مع هوكينج بمثل ما قام بتوجيه سؤال عام لدوكينز

(1) John Lennox: Can Science explain every thing ??. p.31. Zacharias Institute. Oxford centre. 2019.



فيه تحد علمي ولم يرد دوكينز على السؤال كما سنرى في ختام هذا الفصل، مما يكشف أن حوارات لينكس ساخنة ودقيقة وتعتمد الوضوح التام في النقد وكشف ثغرات الخطاب العلموي حسب وصفه لخطاب الموظفين للعلم كحجة إلحادية ضد الإيمان، وقد ظهر نقد ليكنس لهوكينج مباشرة بعد نشر كتاب (التصميم العظيم) في مقالة نشرها في جريدة الديلي ميل البريطانية[1]، ثم طور المقالة لتكون كتابًا بعنوان هل (يستطيع العلم تفسير كل شيء؟)[2].

ويرى لينكس أن مشكلة هوكينج وغيره من العلماء الملحدين تكمن في سببين؛ أولهما أن لدى هوكينج التباسًا مفاهيميًّا حول طبيعة الإله، والثاني التباس حول مفهوم التفسير العلمي للظواهر.



أما مفهوم الإله فيعالجه لينكس بناء على خبرته في المناقشات العلمية التي دخل فيها مع زملائه في التخصصات العلمية ممن هم ملحدون، حيث يقع الخلط بين مفهومين هما كالآتي: الأول هو المفهوم الذي يقوله كل مؤمن بالله بوصفه الخالق الذي خلق الكون والبشر عن إرادة وقصد ولأسباب هو مدبرها ومدبر مخلوقاته، وهو عظيم وحكيم. ويلتبس هذا مع مفهوم آخر يقول به آخرون -ومنهم هوكينج- حيث يستخدمون كلمة الله لتعني إله الثغرات (god of gabs)[3]، وهذه الكلمة ذات إحالة قديمة

(1) Lennox, As a scientist I›m certain Stephen Hawking is wrong. You can›t explain the universe without God. Daily mail. 3/9/ 2010.

(2) مر توثيقه في الهامش رقم (1)، (ص34).

(3) Lennox.p.32.





وأسطورية تعني أن الإله هو الرمز الذي يصنعه القدماء ليفسروا به مجهولاتهم، وكان اليونانيون يبتكرون إلهًا لكل ظاهرة كونية لا يعرفونها: إله البراكين، إله الموت، إله الحب، إله البروق... إلخ (ص32)، وكل مجهول يعجزون عن فهم سره سيكون له إله تهدأ معه الحيرة في تفسير الحدث، وتبعًا لهذا فإن كشف أي سر لأي ظاهرة سيترتب عليه التخلي عن الإله المخترع، ويجري تبني النظرية التي فسرت الظاهرة، وستغني عن البحث عن إله. وهكذا يأتي العلم ومكتشفاته لتبعد اللّه عن أسرار الطبيعة، وهذا هو معنى إله الثغرات. وكلما سدت ثغرة انزاح معها دور الإله، وتبع ذلك إيمان مهووس بالعلم الذي يكشف الأسرار واحدًا تلو الآخر، مما يعني أن أي مجهول هو مادة لكشف قادم إلى أن تنتهي كل الأسرار.



وهنا -كما يقول لينكس- فإن كل من تصور اللّه على أنه إله الثغرات فهذا سيعني عنده أن اللّه مجرد اسم مؤقت يمسك المعنى إلى أن يأتي تفسير علمي يزيحه، وهنا سيقع خيار بين العلم أو اللّه، فتؤمن بأحدهما وتلغي الآخر في تعارض قسري لا يقول به نيوتن مثلاً، ولكن هوكينج يصر عليه، وهذا ليس هو اللّه الذي في الديانات، ولكنه إله الثغرات المخترع أسطوريًّا، ويجري اللبس في هذا المفهوم مع ما يقع عند العلماء الملاحدة -دون العلماء المؤمنين-، وهذا خطأ مفاهيمي يسبب التباسات عميقة في كل مناقشة علمية/ فلسفية حول من خلق الكون.





وصفة اللّه الخالق تعني الإله الذي خلق ما نعلم وما لا نعلم دون فصل بين ما نعلم وما لا نعلم، بحيث إن كشف أي مجهول لا يعني استبعاد اللّه عن كونه خالقًا له، وهذا مفهوم يؤكده لينكس كي يستبعد فكرة إله الثغرات، وهو معنى يقتبسه من بيجر (ص32)، وإن كانت تفاصيل الكون تتحول من المجهول إلى المعلوم حسب البحث العلمي فإن اللّه خلق الكون والإنسان معًا، وهذا الإنسان الذي يبحث ويكتشف هو مخلوق من اللّه الذي ترك له الثغرات والتفاصيل لكي يستكشفها بعقله وإرادته، وهما معًا -العقل والإرادة- من هبات اللّه التي خلق البشر عليها ليستخدموها علمًا ومعاشًا، ولذا فسيكون من السذاجة -والكلام للينكس- أن نتصور أن اللّه سيذوب مع الكشوفات العلمية بما أن الذي نكشفه هو أمر من خصائص ومكونات الطبيعة، ولكنه يخفى علينا أو يتكشف لنا على حد سواء، وخفاؤه يجعله بمثابة اللغز، لكن كشفه سيكون نصرًا علميًّا للإنسان يحتفل به البشر ويشيدون به، ويصنعون للمكتشف جوائز وأوسمة ويكتبون اسمه في التاريخ، ولكن لا الكاشف ولا المكشوف خلق شيئًا لم يكن، وهو فحسب خفاء تم إيضاحه والتعرف على قوانينه، وهذا ما حدث مع أهم قوانين العلم وهو قانون الجاذبية الذي لم يصب مكتشفها بالغرور العلمي، ولكن جاء بعده بعض من جعلوا الكشف بمنزلة الخالق تحت مظنة اللبس المفاهيمي حول إله الثغرات.




حين كشف نيوتن قانون الجاذبية لم يقل لقد استغنينا عن اللّه، بل إنه كتب كتابًا عظيمًا شرح فيه اكتشافه وقال: «كلي أمل أن



تتمكن حساباتي وملاحظاتي لإقناع من يفكر ويعي بأن اللّه حق، وأنه حقيقة»[1]، كما يؤكد نيوتن أن كل غوص في العلم الطبيعي يزيده إيمانًا باللّه واكتشاف عظمته، ويرى أن الجاذبية دليل على معجزة الخالق، في حين أن هوكينج يجعل الجاذبية سببًا في نفي وجود خالق، وتقوم الجاذبية مقام السبب الرئيس عند هوكينج لإنكار وجود اللّه (لينكس 33-34).

- **2** -

أما اللبس المفاهيمي الثاني لدى هوكينج فهو حول مفهوم التفسير العلمي، ويشترك معه دوكينز، وهما معًا يقعان في التباسات عميقة حول مفهوم التفسير العلمي (لينكس ص34).



ولكي يوضح لينكس تصوره عن التفسير العلمي فإنه يقرب المسألة ويبسطها للتصور حسب قصة صغيرة عن عمته ماتيلدا التي خبزت كعكة، ويتخيل لينكس أنه سيقدم كعكة عمته لعدد من كبار العلماء المتخصصين في مجالات علمية متعددة، ويحرص على انتقاء أفضل العلماء، كل في تخصصه لدراسة هذه الكعكة، وهنا سيتولى بروفيسور الكيمياء الحيوية للإخبار عن مركبات الكعكة من البروتينات والدهونيات وهلم جرًّا، بينما سيأتي الكيميائي ليتكلم عن العناصر المكونة للكعكة، أما الفيزيائي فسيتولى التكوين الخصوصي والجوهري للكعكة، أما الرياضي فسيكشف المعادلات

---

(1) لينكس (ص33).





الذكية عن عناصر الكعكة ليكشف عن سلوك تلك العناصر. وسيتضح تبعًا لهذا كيف صنعت الكعكة والمواد التي صنعت منها، ولكن لو طرح على العلماء هذا السؤال: لماذا صُنعت هذه الكعكة...؟، هنا سنلحظ ابتسامة على وجه العمة ماتيلدا؛ لأنها تعرف لماذا خبزت كعكتها، بينما العلماء كلهم لا يعرفون (ص27).

ويمضي لينكس بالقول إن العلم الطبيعي يستطيع أن يستكشف طبيعة الكعكة وتركيبتها، لكنه لن يستطيع كشف السبب وراءها، ولن يجيب عن سؤال لماذا. وهنا نكون على بينة عن حدود العلم وأقصى إمكاناته عبر مثال العمة ماتيلدا مع بساطته ووضوحه الحاد الذي يشرح أن العلم لا يستطيع تفسير كل شيء (ص34).



والسؤال الحتمي هنا هو: ما الشيء الذي يستطيع العلم تفسيره؟ وماذا يقول قانون الجاذبية؟

هذا سؤال يطرحه لينكس ليجيب بقوله: إن قانون الجاذبية لا يخبرنا إلا عن طريقة عمل الجاذبية وليس عن حقيقتها، وهذا أمر عرفه وقال به نيوتن، ولا شك هنا أن للعلم حدودًا لا يستطيع عبورها، وكل تفسير علمي هو تفسير غير كامل، والعلم بكل تأكيد يصف الكون بإتقان ولكنه لا يفسر شيئًا. وهنا يلزم التفريق بين التوصيف والتفسير، وفرقهما لدى لينكس هو أن التوصيف العلمي محكم، أما التفسير فيتعامل مع القوانين الطبيعية بوصفها لغزًا علميًّا، والعلم يستطيع كشف طريقة عمل هذه القوانين، أي إنه يكشف ويتعرف





على شيء موجود أصلًا ولكنه كان خافيًا على البشر، ثم تولى العلم كشفه وتوصيفه، وهذا هو حد العلم، وهو الحد الذي عرفه وقال به نيوتن، وهذا الحد أيضًا هو ما جعل آينشتاين يشعر بالدهشة أمام قوانين الطبيعة، ويؤكد أن انضباطها المحسوب بدقة يشير إلى شيء روحي أبعد من مجرد الحدث الفيزيائي، ويشير إلى قوة عظمى أكبر من الإنسان (لينكس ص34-35).

على أن أخطر وأعمق التباس مفاهيمي لدى هوكينج فهو وقوعه بالعلموية، كما نناقشها في المبحث الآتي.



***





ثانيًا: مأزق العلموية (Scientism)

حين يطرح لينكس عقدة العلموية لدى هوكينج بوصفها علامة على الالتباس المفاهيمي فإن من يقرأ هذه الملاحظة لابد أن يستعيد مقولة (الحتمية العلمية) التي ورثها هوكينج من لابلاس، كما عرضنا في الفصل الأول، و(العلموية) تعود للتداخل بين القول العلمي وقول العالم، تمامًا كما يحدث في علوم الفقه حين يتداخل رأي الفقيه مع رأي الدين، ويصبح قول الفقيه وكأنه قول الدين، وهو التباس يبدأ مع الفقيه نفسه، حيث يظن نفسه معبرًا عن الله، ويمتد اللبس لدى العموم حيث يأخذون عن الفقيه تحت الشعور أن قوله هو الدين وليس رأيًا (في) الدين[1]، والعقدة نفسها تأتي في الخطاب العلمي، ومثال لها يطرحه لينكس في السؤال الآتي (ص36):





لماذا يغلي هذا الماء...؟ والجواب عنه بصيغتين:

أ) إنه يغلي لأن حرارة النار الصادرة عن الغاز تتخلل القاعدة النحاسية وتؤدي إلى تهييج جزيئات الماء لدرجة تجعلها تغلي.

(1) انظر كتابي: الفقيه الفضائي، فصل هل الفتوى رأي الدين أم رأي (في) الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / بيروت، 2011م.



ب) الماء يغلي لأني أريد أن أصنع كوب شاي.

والصيغتان معًا صحيحتان، لكن الأولى علمية ويفسرها العلم بنظرياته، والثانية تشير لنيتي ولرغباتي، وليس للعلم قدرة على كشف نيتي، والصيغتان ليس بينهما تعارض من حيث الأصل، ولو توقفنا عند ذلك وقلنا إن للعلم فضاءه الذي ينتسب إليه صحة أو خطأ، بجانب أمور أخرى لا تتصل بالعلم وليس للعلم أن يحكم فيها، وهذه منهجية علمية ومنطقية، غير أن (العلموية) ستقول إن الجملة (أ) هي وحدها الحقيقة وما عداها ليس بحقيقة أو ليست محل اهتمام أو أنها فرضية لا تعني العالم، وهنا تحضر الحتمية العلمية أو (العلموية)، ويمثل لينكس لهذه (العلموية) بجملة فاصلة لهوكينج يقول فيها: «بما أن هناك قانونًا مثل قانون الجاذبية فإن الكون سيكون قادرًا على خلق نفسه من لا شيء» (ص37). وهذه جملة تدخل في اللبس والتلبيس بين القول العلمي وقول العالم، وإن كانت قولاً لعالم فيزيائي إلا أنها بكل تأكيد ليست من العلم ولا هي من القول العلمي[1].

وسيتكشف لنا الخلط مع استحضار مقولة (بوت ستراب / Cosmic bootstrap) لبيتر أتكينز[2]، وتعني حرفيًّا أن ترفع نفسك للأعلى عبر الاستعانة برباط حذائك ليقفز بك في الفضاء، وتستخدم مجازيًا في عالم الأعمال حين تحول أفكارك لمشروع وأنت

(1) Lennox, p. 35 -37.

(2) Peter Atkins: Creation Revisited. P. 134 Harmondsworth, Penguin. London 1994.









بلا رأسمال ولا معونات من غيرك، وطريقتها تأتي عبر تبسيط شروط مشروعك، فتعمل من منزلك مثلاً، وتستعين بأصدقاء وتجرب مشروعك بخطوة عملية تكون الأسهل والأقل تكلفة، فإذا نجحت مع البسيط فأنت كمن رفع نفسه برباط حذائه، وبعدها ستنفتح الفرص لك. وقد سيقت الفكرة لتبني أو لشرح وتبرير مقولة خلق الكون لنفسه ومحاولة تبسيط الفرضية بمثال من الثقافة العامة، وهنا سنكون مع (العلموية) التي تدفع نفسها لأقصى حد ممكن أو غير ممكن لجعل غير العلمي علميًّا. مع أن قائليها لا يفعلون شيئًا للدفاع عنها منطقيًّا ولا لامتحانها للقياس المنطقي، فالحذاء ورباطه لم يصنع نفسه، كما أنه مثال يتضمن معنى نقيضًا؛ لأن من يرفع نفسه برباط حذائه يقع أرضًا ولا ينهض للأعلى، وفي عالم الأعمال استخدمت الجملة مجازيًّا وليس علميًّا، وهنا خلط بين المجاز والعلم.





على أن النظريات مهما بلغ شأوها فإنها لا تخلق أي شيء لم يخلق قبلها، ولا تسبب حدوث شيء لم يكن موجودًا قبلها، إنها -فحسب- تكتشف وتتعرف على المكتشف وتصنع من ذلك مقولة علمية تساعد على رصد القوانين التي يسير وفقها، لكنها حتمًا لا تصنع تلك القوانين، ولو عجزت النظرية عن كشف قوانين الجاذبية مثلاً فإن العلم لن يكون بوسعه أن يخلق تلك القوانين ولا أن يتعرف على عمل الجاذبية، والجاذبية موجودة قبل أن يكشفها نيوتن، وتعمل دون حاجة للكشف ليجعلها تعمل، وهنا فالعلم يصف عملاً



كنا لا نعرف قوانينه؛ فجاء العلم وتعرف على هذه القوانين التي لم تخلق نفسها حتمًا، وليس لها أن تخلق غيرها.

ومتابعة لتوضيحات لينكس واعتماده أمثلة واقعية لشرح الأفكار فإنه يسوق مثالاً من المعادلة الرياضية التي ليست ذكية لدرجة أن تجعل غير الموجود موجودًا، فإذا قلت 1+1=2 فهذه معادلة علمية صحيحة ولا ريب، لكنها لن تجعل رصيدك في البنك يزيد لمجرد أنك أضفت رقمًا لرقم، بل تحتاج عمليًّا إلى أن تضع ألف دولار اليوم ثم تضع ألفًا أخرى غدًا ليكون لديك ألفا دولار[1]. وكذلك فإن النظريات والقوانين العلمية لن تخلق المادة ولن تخلق الطاقة من عدم لوجود. وبلغة لينكس فإن التهريج العلمي سيظل تهريجًا علميًّا حتى وإن تفوه به عالم كبير الشأن مثل هوكينج وقوله إن الطبيعة خلقت نفسها؛ ولذا عجز هوكينج أن يجيب عن سؤال: لماذا هناك شيء بدلاً عن لا شيء، وهو يقول إن وجود الجاذبية يعني وجود الكون حتميًّا، ولكنه لا يقول كيف وجد الكون، ولا يقول كيف جاءت الجاذبية ابتداء، وما القوة الخالقة التي تقف وراء هذا كله...! (ص40).



***

(1) Lennox 39.





ثالثًا: الوهم العلمي

هل للعلم أن يحتكر الحقيقة؟! بمعنى أن ما لا يثبته العلم سيكون وهمًا، هذا ما يقوله دوكينز، وهو رأس من يسمون بالملحدين الجدد[1]، وهم مجموعة ظهرت بشدة عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر، واستثمروا الحدث للإعلان عن أفكارهم ضد الدين كله وفي صيغه كلها، وإن كانوا موجودين من قبل لكنهم لم يلفتوا النظر إلا في ذلك الظرف الثقافي البشع، حيث استغلوا العواطف الجياشة ضد الحدث الإرهابي ليجعلوه مناسبة لاتهام الدين نفسه، وأنه خطر على البشرية، وكل ما تردد لديهم من أفكار عن مبحث الإيمان والإلحاد ليست جديدة، ولا تستحق صفة الجديد لا علميًّا ولا فلسفيًّا؛ لأنهم يقولون ما سبق أن قيل في ذلك، غير أن استغلالهم للحدث مكنهم من احتلال موقع إعلامي بارز لتوظيف غضب الناس ضد العمل الإرهابي وربطه بالإسلام أولاً، ثم تعميمه على فكرة الدين أصلاً، مع الترويج للإلحاد ليكون حلًّا اجتماعيًّا، ونادوا بالوقوف ضد الدين ومحاربته ومحاصرته، ولاقت كتبهم رواجًا وحققت مبيعات كبرى، وإن تراجع دورهم بعد ذلك؛ لكن



(1) عن الملحدين الجدد، انظر:

James E, Taylor: The New Atheists Internet Encyclopedia of Philosophy.





فكرهم ظل واضحًا خاصة مع دوكينز[1]، وهو رأسهم الذي تقوَّت معه مواقفهم ضد فكرة الإيمان، والفرق بينهم وبين ستيفن هوكينج أن هوكينج يغالي علميًّا دون أن يغالي ثقافيًّا، فيكتفي بنفي حقيقة الدين ولا يدعو لمحاربة المتدينين وسحق الدين وتخليص المجتمع منه، بينما الملحدون الجدد بلغ الأمر بهم لحد نشر الكراهية ضد الدين، وتبعهم مجموعة هدفها (الإسلاموفوبيا)، مستغلين واقعة الحادي عشر من سبتمبر، مع تعميم الموقف ضد الديانات كلها وضد تدين المجتمع.



ومع هذا الجو الثقافي السلبي ضد فكرة الدين فإننا سنرى صورة مجتمعية أخرى في دراسة أشار لها لينكس، وقد أجريت في أمريكا مستطلعة رأي الناس بالدين؛ فجاءت النتائج مشيرة إلى علاقة الدين عندهم بالراحة النفسية والطمأنينة مع السعادة والتفاؤل والحس بأن للحياة غرضًا أبعد من الغرض المادي، وأن المتعة ليست مادية فحسب؛ بل إن قمة المتعة هي الحس الروحي بقيمة ما نملك ومعانيه وانعكاساته على معنى حياة الناس وعلاقاتهم ورضاهم[2]، ولن يكون الدين هنا مجرد وهم، ولا هو شر يدفع الناس للإرهاب، والحقائق الواقعية تبين أن الدين مفيد للناس بناء على دراسات من واقع الناس نفسه، وهذه واحدة منها أجريت على المجتمع الأمريكي.

---

(1) Richard Dawkins: The God Delusion, The God Delusion, Black Swan. 2016.

(2) لينكس (ص29)، ويشير للمرجع الآتي:
Sims: Is Faith Delusion. Continuum Books 2009 p.xi.



هناك إشكال منطقي تخلقه (العلموية) والحتمية العلمية يفضي إلى تصور عام بأن العلم وحده هو الحقيقة المطلقة، وكل ما لا يثبته العلم فهو وهم، قالها هوكينج وقالها كثر غيره، ولكن هوكينج نفسه -وكما رأينا في الفصل الأول- يكشف عن تناقضه حين يقول بالاحتمال العلمي في حين يدعي الحتمية العلمية، وظل يبحث عن نظرية تجيب عن كل شيء، ولم يصل لها قط، وإن فرح بنظرية الـm-theory لتكون النظرية الشاملة، ولكن هذه النظرية أيضًا لا تختلف عن نظرية الجاذبية فيما يخص خلق الكون تحديدًا، وللحق فإن هوكينج نفسه -وهو يحتفل بنظرية m-theory- يعود ويحيل فقط لنظرية الجاذبية ليقول إن قوانين الجاذبية هي التي خلقت الكون، ومذ وجدت الجاذبية أصبح حتمًا أن يوجد الكون، ولكنه بهذا وبغيره لم يقدم أي برهان على شمولية هذه النظريات، ولم يجب على تساؤله في آخر كتابه (مختصر تاريخ الزمن) (ص175)، وهو التساؤل الذي تمنى أن تحققه النظرية الشاملة عن معنى الكون، مما يوصلنا لخالق الكون، وهنا تقع (العلموية) بوهمها الذي جعل دوكينز يصف بها الدين بأنه وهم، (وقد تولى لينكس تفنيد كلمة دوكينز -... ص28) مع أن الوهمية تفند نفسها وعبر من هو أسبق من دوكينز.




ولعل قصة نشوء مصطلح الـm-theory تكشف هشاشة المصطلح نفسه منذ ولادته، فقد جاء تحت مظنة المصادفة البحتة؛ فالأصل فيها هي نظرية الأوتار (string theory) وهدفها الجمع بين مختلف



النظريات وتوليف نظرية تكون بمثابة الأم، وعبر مجموع النظريات يجري تفسير الظواهر الطبيعية بدلاً من التفكك الذي يجعل كل علم يعالج ما في تخصصه ومجاله ولا يتصل بغيره، وتحققت جهود في ذلك إلى أن عقد مؤتمر في جامعة جنوب كاليفورنيا عام 1995، وطرح إدوارد ويتن Edward Witten مقولته التي أبدلت المصطلح الأول إلى مصطلح الـm-theory، ولكن هذا الميلاد الاصطلاحي كان أقرب للغز، وهذا وصف أطلقه ويتن نفسه حين سألوه عن معنى حرف m السابق للكلمة فلم يجد جوابًا إلا أن يقول: «لعلها تقوم مقام السحر، اللغز، الغشاء الجنيني، تبعًا للذوق، على أن المعنى لن يتقرر إلا حينما تنضج النظرية وتعطي دلالات مدققة». وبالنص الإنجليزي يقول:



> (M should stand for "magic", "mystery", or "membrane"according to taste, and the true meaning of the title should be decided when a more fundamental formulation of the theory is known)(1).

وهذا يشير إلى أن النظرية تمثل رغبة ذاتية للباحثين لحل إشكالاتهم الجوهرية مع الأسئلة الكبرى التي لا توجد لها أجوبة في النظريات العلمية المتفرقة، ويطمحون للوصول إلى نظرية شاملة تحل الإشكالات الكبرى عن نشوء الكون، وهذا ما صرح به هوكينج وظل يجري وراءه واضطر للتشبث بنظرية m-theory بالرغم من

---

(1) Michael Duff (1999): "M-theory (the theory formerly known as strings)". International Journal of Modern Physics A. Vol. 11, no. 32 pp. 5623. 1996.





لغزيتها وكونها مجرد حلم علمي يلاحق أي عالم يصر على تجاهل كل علم وكل نظرية ليست من نظريات العلوم الطبيعية، ومذ أعلن هوكينج موت الفلسفة وتغافل عن معاني النفس والروح وهو يبحث عن بديل يسد النقص دون أن يجده، ربما لإنه لم يك يرغب بإيجاده.

***






رابعًا: حروب العلماء

هل الإيمان عار ثقافي لا يليق بالعالم ويمثل عائقًا دون الحصول على عمل...!

هذا سؤال تقف خلفه تجربة جون لينكس التي رواها في مطلع كتابه (هل يستطيع العلم تفسير كل شيء - ص41)، وفي شبابه حين كان طالبًا في جامعة كيمبريدج تصادف أن حضر حفل عشاء رسمي يضم نخبة من العلماء الأكاديميين، وقاده حظه للجلوس على مائدة تضم عالمًا كبيرًا حاز على جائزة نوبل وأدهشه هذا الحظ الفائق؛ مما أغراه لسبر رأس هذا الكنز العلمي، فسأله عن أثر المعرفة العلمية على شخصيته وهل قادته لمعرفة معنى الوجود ونظرته للعالم، وكان يهدف من السؤال أن يعرف عما يمكن للعلم أن يجيب به عن معنى الله ووجوده.




لم يتصور لينكس ما الذي سيتلو ذلك والصدمة التي سيحدثها سؤاله هذا، أولها أن هذا العالم الكبير تشاغل عن السؤال، ثم في نهاية الحفل دعا البروفيسور عددًا من الطلبة لزيارة مكتبه ومنهم لينكس الذي حظي بمقعد في مكتب الأستاذ المكتظ بالأجهزة والكتب، بينما بقي سائر الطلبة وقوفًا، وهنا تكلم الأستاذ مع



التلميذ على مسمع من الجميع وقال له: إن كنت تريد وظيفة في الجامعة فعليك أن تنسى فكرة الإله وتنسى أسئلتك تلك، وعليك أن تترك أسئلتك الطفولية، فليس لله مكان في العلم، فإن لم تترك أسئلتك هذه فستعيق تفكيرك وستعاني في حياتك العلمية، وستدخل في صراع مع زملائك في الوسط الأكاديمي.

ذهب الخيال بلينكس إلى أن يتصور نفسه في جامعة كيمبريدج محاطًا بأساتذة مسيحيين يحاولون ثنيه عن الإلحاد ويقولون إن الإلحاد سيعيق تفكيرك وسيصعب فرصك في العمل الأكاديمي... ماذا سيحدث حينها لو خرج الخبر إلى العلن؟! كيف سيكون رد فعل الجامعة؟! وهل سيمر الحدث بسلام أم ستصدر قرارات شجب ويتبعها مساءلة وعقوبات أكاديمية على هذا التصرف المتطرف من أساتذة في الجامعة ضد باحث مستجد...؟!



اكتشف لينكس في تلك اللحظة أن هناك جانبًا قاتمًا في الوسط الأكاديمي، وأن هناك بعض علماء تآلفوا مع أفكار مسبقة ضد الإيمان، وباتوا على قناعة منغلقة أن الدين والعلم لا يتوافقان، وأن الدين هو علامة جهل وليس علامة علم، وما أشار إليه لينكس في تجربته الصادمة هو أمر واقعي من جهة وغير واقعي من جهة أخرى، فالإلحاد يشيع فعلاً بين الأوساط الأكاديمية في التخصصات كلها، وربما تكون أوروبا أشد صرامة في هذا الأمر، ولكن الوسط العلمي في أمريكا يشير إلى حال مختلفة جدًّا، وقد صدرت دراسة عن الأكاديمية الوطنية للعلوم في أمريكا عام 1916م، تم فيها اختيار





ألف من العلماء الأمريكيين البارزين دون ترتيب مسبق، ووجد أن 42٪ منهم يعتقدون أن اللّه موجود، و42٪ على نقيض ذلك، والبقية لا يعرفون، وجرى تكرار هذه الدراسة بعد 80 عامًا وشملت الدراسة رجالاً ونساء تخصصاتهم علمية، وجاءت النتائج متقاربة مع الدراسة الأولى بنسبة 39٪ يعتقدون أن اللّه موجود، و45٪ لا يرون وجود خالق، والبقية لا يعرفون[1].

هذه واقعية تؤكد أن العلم والدين ليسا دومًا على نقيض في رأي الأكاديمية العلمية كما قد يظن ظاهريًّا، ولكن المشكل في هذه الحال يأتي من كون الإلحاد يبدو عليه العصرية، بينما الإيمان يمثل الثقافة التقليدية، وإن تحدثنا عن التقاليد فلابد أنها شيء عام ولا تخص الدين وحده، فالإلحاد أيضًا هو تقليد ثقافي وتوارث معتقدي، والجامعات الأوروبية تحديدًا تختط لنفسها تقاليدها الخاصة، ومنها فكرة الإلحاد بوصفه سمة للعالم الذي يريد أن يبدو مستقلاً؛ ولكنه استقلال وهمي، وقصة لينكس مع أستاذه تشير إلى هذا التقليد المفروض على الذات عبر واقع الحال.



مشكلة العالم أي عالم هي أن يظن أن حقله المعرفي يحمل كل الأجوبة، ومن ثم فالسؤال الذي لا جواب عليه لابد من استبعاده واعتباره جهلاً أو فرضية لا تعني الباحث، هذا ما قاله لابلاس وتابعه هوكينج وقبله برتراند راسل، وسنقف على راسل لاحقًا،

(1) المرجع في الهامش رقم (2)، (ص45).





ولكن نشير الآن إلى رجال الدين ممن يشاركون رجال العلم هذه الخاصية التعنتية في مجافاة العلوم الأخرى، خاصة العلم الطبيعي ووصفه بأنه علم مضر أو غير معتمد في الأقل، على أن علماء الطبيعة وعلماء الدين معًا وغيرهم من أهل الاختصاص بإجمال هم حجة في تخصصاتهم وأميون في غيرها، ويتساوى في ذلك الكل، وهذا سبب لحروب علمية بين التخصصات، وفيما يخص الإيمان فهي حرب بين رجال الدين ورجال العلم، وكل فئة تنفي الأخرى، وقد توقف لينكس في كتابه على هذه الحروب وتساءل: ألا يمكننا أن نصطنع منهجية مشتركة وتعاونًا في التعرف على الأسئلة الكبرى بتشارك وتعاون وليس بتناحر، وقد قالها آينشتاين من قبل: «إن علماء الطبيعة هم أسوأ الفلاسفة»[1].

وعلى أي حال فإن الصورة الظاهرية لشيوع الإلحاد وكونه قدرًا حتميًّا لكل باحث في العلوم الطبيعية -وفي أوروبا تحديدًا- غير صحيحة، فمنذ نيوتن والإيمان يرافق بعضًا ويجافي بعضًا، وهذه الإحصاءات في أمريكا تظهر نسبة العلماء المؤمنين متقاربة مع نسبة الملحدين، مما يعني أننا أمام جدلية معرفية ولسنا أمام حتمية علمية.

ختامًا نضع الجدلية كلها في مواجهة هذا السؤال الذي طرحه لينكس على دوكينز:

---

(1) Lennox p.26-28.

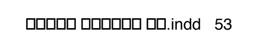


«إن كنت تؤمن أن الطبيعة خلقتك فهل لي أن أسألك من خلق الطبيعة...؟».

سؤال وجهه لينكس علنيًّا إلى دوكينز، ولم يجب عليه ولم يرد على التحدي العلني[1]، ولعل هذا تلخيص للمبحث كله حول الإيمان والإلحاد.



(1) السابق (ص42).









الفصل الثالث:

لغة الإله










أولاً: اللحظة الحرجة، العلم أم الإيمان (نعم، لا)

اللحظة الحرجة هنا هي لحظة في تاريخ العلم الحديث، ولحظة إنجاز من أهم وأخطر الإنجازات، فيها يقف العلم والإيمان في مفترق دقيق، حيث يتصدر رأس الهرم في أقوى دولة في العالم، وهي دولة علمانية وشرطها ألا تخلط الدين بالسياسة، وأخطر من ذلك أن تخلط العلم بالدين، لاسيما في لحظة من لحظات انتصارات العلم الكبرى، والحاجة إلى الإعلان عن الحدث عبر رئيس الولايات المتحدة، الذي هو رئيس انتخب تحت مظلة دستور علماني، ويشترط في خطابه كله أن يكون خطابًا ممثلاً لحال الثقافة العامة في المجتمع وحساسية المجتمع بعامة حول القضايا الإشكالية، والرئيس هنا ليس ذاتًا حرة تملك الحق الذاتي بأن يمارس إيمانه أو إلحاده، والحديث هنا عن بلد ظهرت فيه دراسة علمية تتضمن إحصاءً منشورًا يكشف أن نسب الإيمان والإلحاد بين العلماء الأمريكيين متساوية على حدود 40٪ لهؤلاء وأولئك، وبما أن الحدث علمي بحت فهل يصح للرئيس أن ينحاز لأي من الفريقين، الملحد أو المؤمن، في حين أن تقديم الموضوع دون ربطه بالدين سيمر بتسليم محايد ولن يثير حفيظة المؤمنين ولن يستفز الملحدين، ولكن الذي حدث هو أن الرئيس نطق جملة إيمانية تربط بين العلم







والدين في مناسبة أصلها علمي خالص، ولم يك ذكر الإيمان فيه شرطًا لموثوقية الكشف العلمي.

هنا اللحظة الحرجة التي تجعل أي عالم مشارك في البحث موضع سؤال تجاه رضاه بهذا الموقف الذي سيبدو منحازًا وغير موضوعي.

قد يسهل تقبل موقف رئيس الولايات المتحدة، ومن المعتاد أن يظهر الرؤساء الأمريكيون بمنظر المتلطف مع الدين، لكن أن يقف بجانب الرئيس رئيس آخر وهو رئيس الفريق العلمي الذي حقق المعجزة العلمية، ولا يظهر هذا الرجل اعتراضه على توظيف الحدث للمعنى الإيماني؛ بل إن هذا الرجل أعلن أنه قد أسهم في كتابة الخطاب، وتواطأ مع فريق كتابة الخطاب على وضع جملة سينطقها رئيس الولايات المتحدة تقول: «إننا اليوم نتعرف على اللغة التي توضح كيف خلق الله الحياة.. نكتشف هذا الأمر المهيب أكثر وأكثر، الأمر المعقد والجميل.. نكتشف معجزة الخالق في هذا الحدث القدسي للهبة الربانية» (ص2).





بهذه الجمل نطق بيل كلينتون معلنًا عن الحدث العلمي الضخم في صيف عام 1999م، حيث لم يتبق على الألفية الجديدة سوى ستة أشهر، وكان فرانسيس كولينز يقف خلف الرئيس مباشرة بوصفه رئيس الفريق الذي عمل لسنوات على كشف الخريطة الجينية للبشر، وهي لحظة تمثل قمة علمية من جهة وسياسية عليا من جهة



أخرى، يظهر فيها عالم بيولوجي ينتمي لنظرية التطور في وقفة واحدة مع رئيس أكبر دولة تمثل الثقافة الحرة والعلمانية، وهنا تصدح الجملة الدينية معلنة عن الخالق وناسبة المعجزة لا لنظرية التطور بل للخالق، وهنا سيأتي السؤال لا عن إيمان رئيس أمريكا وإنما عن وقفة رئيس الفريق خلف الرئيس، مما يعني أن كولينز والعمل كله ستتم نسبة سره لله الخالق وليس للعلم الطبيعي، وكأن ذلك يمثل هزيمة للعلم في لحظة انتصار كان يفترض أن يحسم للعلم وحده.

هذا مفترق خطير سيجعل فرانسيس كولينز أخيرًا يكتب كتابه ويعنونه بـ(لغة الإله)، ويتبعه بعنوان فرعي يقول: (عالمٌ يطرح دليلاً على الإيمان)[1].

لم تكن تلك اللحظة هي لحظة كولينز الأولى مع الإيمان، ولكنها بكل تأكيد هي قمة لحظاته مع الإيمان والعلم معًا، فكيف تشكلت هذه اللحظة، هذا هو السؤال الذي سيجيب عليه الكتاب من أول صفحة فيه إلى آخر كلمة توقف عندها الكتاب.

كان كولينز ملحدًا ونشأ في عائلة ملحدة وبيئة ملحدة، ثم بدأت تعاوده مشاعر إيمانية مبعثها أسئلة وجودية، وتدرج مع الحس الإيماني إلى أن نضجت عنده الحالة الإيمانية حين توصل لما

(1) Francis Collins: The Language Of God. A scientist Presents Evidence For Belief. Pocket Books. London 2007.



سماه بلغة الإله، ويقصد بها الجينوم البشري (DNA والخارطة الجينية)، ويطرح هنا السؤال المركزي الذي يشغل كل عالم طبيعي وكل فيلسوف بمثل ما يشغل كل مثقف حر يبحث عن الحقيقة الوجودية: «هل لهذا العلم الحديث والمتجدد -علم الكونيات ونظرية التطور وخارطة الجينات- هل له أن يتلمس إمكانية تآلف بين العلم والإيمان، تآلف يصدر عن قناعة سخية ومطمئنة...!» (ص6).

يعي كولينز كل المواقف التي تجزم بالتفريق بين العلم والإيمان، بل ترى أن مجرد محاولة الجمع بينهما هي خطيئة علمية ومناقضة لشرط العلمية، وأشار لريتشارد دوكينز بما أنه الأشد تطرفًا في هذا الموقف (ص4).



أما كولينز فهو على يقين من الإجابة، وأن العلم والإيمان يتآلفان ليشكلا إجابات عن الحقائق الوجودية؛ بل لا بد من تشاركهما معًا للوصول إلى تصور يستجيب لتوق الكائن البشري إلى جواب، والإحصاءات في أمريكا يشير إلى نسبة 93٪ ممن يظهرون رغبتهم بالتعرف على جواب يفتح فرص التآلف بين العلم مع الإيمان ويرفع ضواغط الاختيار القسري بأخذ واحد وترك الآخر. وكولينز هنا يرسم جغرافية المواقع بين العلم والإيمان؛ فالعلم يستكشف الطبيعة، والإيمان يستكشف الروح، والأخيرة ليست بيد العلم، وليس بيد أدوات ولغة العلم أن تستكشف عالم الروح؛ بل يحتاج إلى القلب والعقل والروح معًا، وهذه علاقة ضرورية بين العلم والإيمان ليس كإمكانية فحسب؛ بل إن تآلفهما وتوظيفهما معًا يثري وينير





التجربة الإنسانية، فالعلم هو الطريق الموثوق للتعرف على الكون بوصفه طبيعة، وإذا استخدم العلم بإتقان فإنه سيفسر قوانين الطبيعة ويعزز تصورنا لها ويرجع بفوائد عظمى للبشرية، لكن العلم لا يستطيع أن يجيبنا عن أسئلة مثل: لماذا جاء الكون للوجود؟ وما معنى الوجود البشري؟ وما مصيرنا بعد الموت؟[(1)]

هذه خارطة كولينز لطريق الفهم وصناعة التصور، وسنتفهمها معه حين نتفكر بحال الثقافة بين الإيمان والإلحاد، من حيث إن الإلحاد يتجنب الوقوف على الأسئلة الثلاثة المذكورة، وفي حوار مع راسل -سنعرض له في الفصل الآتي- ظل يرفض الدخول إلى الأسئلة الثلاثة، ويرى أنها لا تعنيه ولا يريد لها أن تشغله، وقبله كان لابلاس يقول إنها فرضية لا تعنيني، ومثلهما هوكينج الذي يفرض على نفسه الحتمية العلمية ليقرر رفض أسئلة كهذه، ويرى أن ما لا يجيب عنه العلم فهو غير ضروري لحياة الإنسان على الأرض التي هي جغرافية وجوده[(2)].



والذي يعنيني هنا هو أن أتابع الأسئلة الثلاثة التي يهتم بها كولينز مثل اهتمامي بها، ولأجل الأسئلة هذه كتبت هذا الكتاب.

على أن كولينز أخذ في تتبع أطروحته مع النظريات الثلاث الكبرى التي هي أهم وأخطر نظريات العلم الحديث التي أحدثت

---

(1) Collins p.6.

(2) انظر الفصلين الأول والثاني عن هوكينج ولابلاس.





انشطارًا ضخمًا في علاقة العلم بالإيمان، وهو انشطار غير محسوم علميًّا بين العلماء المختصين أنفسهم. وهذه النظريات هي: نظرية الانفجار الكبير، ونظرية التطور، ونظرية الجاذبية، وسأتابعها بصحبة كولينز في المباحث الآتية.

***







ثانيًا: نظرية الانفجار الكبير

لا شيء قبل الانفجار، نعم نستطيع قول هذا إن كنا نجزم أن الموجود هو فقط ذلك الذي نعرفه، وسنقول كذلك لا شيء بعد الموت، ونزيد مع هوكينج فنقول إن البشر آلات بيولوجية ولا غير ذلك، وكأننا نقول لا روح ولا نفس ولا معنى للوجود ولماذا هو موجود، ولا معنى لوجودنا غير أنه وجود مادي تفسره قوانين الطبيعة، وسنقول أيضًا إن قوانين الطبيعة خلقت نفسها، وهذا تراتب حتمي يعزز فقط نظرية الحتمية العلمية، ويتركنا في فراغ مع أسئلتنا التي لا تتركنا بسلام؛ بل تظل تشاغبنا (انظر الفصل الأول، هوكينج ومقولاته مع المقولات الناقضة لها).





تلك خلاصة نخرج بها من النظريات التي تصر على تعارض العلم مع الإيمان، ولكن كولينز ينقلنا الى منطقة بحثية مختلفة جذريًّا؛ وهو العالم الذي قاد مشروع الجينوم البشري وتعرف على معجزة الـDNA، ومن هنا يقف على تتبع المعجزات العلمية ليكشف أنها هي لغة اللّه التي يبحث عنها العالم الباحث فيفك شفراتها؛ ولذا رأى أن الخارطة الجينية هي الأبجدية العلمية التي تجعلنا نقرأ معجزات اللّه في الخلق والكون.



ونبدأ معه في نظرية الانفجار الكبير التي يرى كولينز أنها تضع العالم ورجل الدين في تحد معرفي ضخم كضخامة الانفجار نفسه، حيث ينفجر السؤال الكبير: ماذا قبل الانفجار؟! وهل يستطيع العلم طرح أجوبة عن هذا السؤال...؟! (ص66).

وقد سبق في الفصل الأول أن أشرنا لقول هوكينج أن لا شيء قبل الانفجار، وكثيرون قالوا القول نفسه، ولكنهم يقولونه لا لسبب علمي ولا عن حجة؛ بل عن تجنب قسري للسؤال بما أن السؤال سيجلب حتمًا علومًا أخرى أولها الفلسفة؛ ولذا أحس هوكينج أنه مضطر لإعلان موت الفلسفة لكي يخلي المجال للعلم الطبيعي وحده، متفردًا باختيار الأسئلة التي يستطيع التعامل معها مع إقصاء الأسئلة التي تضطره لوضع فكرة الخالق في تقديره. أما كولينز فيقول: إن الانفجار الكبير يكشف محدودية القدرات العلمية وعجزها عن رسم تصور وجود سابق على الانفجار، وهذا ما لا يستطيع العلم إثباته عمليًّا حين ينفي الوجود السابق، مع أنه في المنطق البحت لا يستطيع النفي لعدم وجود حجة على النفي بمثل عدم وجود برهان علمي على (الماقبل)، مما يعني أنه مبحث لعلم آخر غير العلم الطبيعي، وهذا ما يستوجب الاستعانة بالخبر الديني، وهو ما فعله كولينز، والنظر في إمكان تطابق الخبر الديني مع الكشف العلمي، وهذا ليس بالأمر الصعب لو رغبنا بأخذه مأخذ الجد. وقد أشار كولينز لنصوص من الإنجيل يمكن فهمها فهمًا يساعد على مقارنة تجمع النظرتين ولا تفرقهما، أما عندنا ففي القرآن الكريم آية أشد وضوحًا من نصوص






كولينز الإنجيلية وهي: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنبياء: 30)، وهي تصف حال الانفجار الذي جعل الكون يتحول من كتلة صلبة مغلقة فتنفجر ليشرع الكون بالتمدد إلى ما لا نهاية، تبعًا لقوة الانفجار حسب منطق الآية (من الرتق إلى الفتق).



ومع الانفجار الكبير سنرى كيف أن الدليل الفلكي يحيل إلى الدليل الديني (نصوص الإنجيل عن خلق الكون لدى كولينز، ونصوص القرآن عندنا)، والدليلان معًا العلمي والديني يتوافقان بالقول إن الكون لم يأت من عدم، وإن اختلفت تفاصيل الحدث بينهما، لكن الجوهري بينهما هو نفسه هنا وهناك، وسلسلة الحوادث التي ظهر فيها الخلق تمت في لمحة وبشكل صارخ في لحظة محددة من الزمن، وكلمح البرق وبطاقة هائلة حسب عبارات جاسترو التي يحيل إليها كولينز[1]، ولدينا آية نزول الحديد ونزوله الشديد ﴿وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ (الحديد: 25). والآيتان معًا تعززان فكرة الانفجار الكبير.

ويزيد كولينز بالقول إنه ملزم بالاتفاق مع جاسترو بأن الانفجار الكبير يصرخ بنا لطلب تفسير رباني للحدث، وهذا يفرض علينا الاستنتاج بأن الطبيعة ذات بداية محددة، ولهذه البداية صفة معينة ولحظة معينة، ولا أستطيع تصور أن الكون خلق نفسه،

(1) كولينز اقتباسًا من جاسترو (ص67).





حسب عبارة كولينز، إذ لابد أن الذي أحدث الانفجار قوة عظمى متعالية على الزمان والمكان، وهذه القوة وحدها هي من أحدث هذا الانفجار الضخم (ص68).

هناك جو علمي عام أدركه كولينز حين وجد نفسه في مواجهة مع شفرات الـDNA وما تتكشف عنه الخارطة الجينية بين يديه مع فريقه العلمي إلى أن وصلوا لذروة الاكتشاف، وهو تحديدًا أحس بالرسائل التي تطلقها هذه الكشوفات عن أسرار عميقة يتضمنها الكائن البشري دون وعي منه، واحتاجت إلى سنين من البحث العلمي لكي تتكشف ومازالت تتكشف، وهنا يأتي سؤال التكوين الذي لن يكون وليد المصادفات العلمية ولا الاعتباطية النشوئية، ولا بد أن وراء ذلك ذكاء خارقًا لقوة عاقلة تعي الحدث وتديره وتدبره، ومن قبل كان سؤال روسو: هل لقوة غير مفكرة أن تخلق قوة مفكرة...![1].



وفي عبارات كولينز فإن لغز الحياة محال أن يقع مصادفة، ولابد أن التكوين الأول يملك وعيًا تامًّا بأننا نحن البشر قادمون، ثم يحيل كولينز لاقتباس للفيزيائي فريمان دايسون يقول فيه: «كلما ازددت فحصًا للكون ازددت يقينًا بأن تصميم الكون وتفاصيله الدقيقة تشير أن المصمم كان يعرف أن البشر قادمون» (ص76)، ولذا فإن الجدلية ستكون كالآتي: إما أن نقول إن الانفجار الكبير حدث بفعل الخالق، أو سيكون سؤال ما قبل الانفجار معلقًا دون جواب[2].

(1) انظر عن روسو ومقولاته في الفصل الخامس.

(2) كولينز (ص77).





هذا استنتاج يتفق فيه دايسون وكولينز مع نيوتن، وقد قالها بوضوح: «إن كل كشف علمي يزيده قناعة بالخالق»[1]، وهذا ما يقود كولينز ليبني جدليته كالآتي:

إن كان الله موجودًا فلا بد أنه متعالٍ وما فوق الطبيعي؛ وإن كان ما فوق الطبيعي فلن يكون خاضعًا لقوانين الطبيعة.

وإن كان غير مقيد بقوانين الطبيعة فهو لن يكون مقيدًا بقوانين الزمن، وإن كان غير مقيد بقوانين الزمن فهو في الماضي، وفي الحاضر، وفي المستقبل، بما أن هذه الأزمنة تخصنا ولا تلزمه، وهو كلها وأكثر منها. وهذا معنى كونه متعاليًا وما فوق الطبيعي.





ونتيجة لهذه الخلاصات فإن الخالق:

- سيكون سابقًا على الانفجار الكبير، وسيبقى بعد فناء الكون، إن وصل الكون لنقطة نهاية من نوع ما.
- ستكون لديه خاصية المعرفة عن حال الكون قبل نشوء الكون.
- سيعرف حال الأكوان كلها قريبها وبعيدها، وسيعرف أيضًا شروط فرص الحياة في كل واحد منها.
- سيكون لديه علم عن فرص التطور لكل المخلوقات، وفرص الانتقاء وقوانين البقاء.

---

(1) انظر الفصل الثاني عن نيوتن ومقولته هذه ومقولاته عن قوانين الجاذبية مع مقارنتها بمقولات هوكينج.



- وحتمًا سيعلم أفكار مخلوقاته حتى مع وجود حرية الإرادة عند هذه المخلوقات[1].

هذه خلاصة لم يستعن كولينز فيها بالكتب السماوية، ولكنه يصل إليها عبر المنطق العلمي، أي اللحظة التي تلتقي فيها الفلسفة مع العلم.

على أن التعقيدات عن أصل الحياة على الأرض ستظل تتطلب مزيدًا من البحث العلمي، وينقل كولينز عن فرانسيس كريك الذي اشترك مع زميل له بأبحاث فأضافا اكتشافات مهمة حول الـDNA، تضع تصورًا افتراضيًّا أن الحياة على الأرض لابد أنها هبطت عليها من الفضاء، أو أنها كانت حمولة كانت تسبح في الفضاء والتقطتها جاذبية الأرض، وربما جاءت بإرادة أو مصادفة (ص92)، وقد يشرح هذا ظهور الحياة على الأرض كما يقول كولينز، ولكنه لا يجيب عن السؤال الحاسم عن ظرف نشوء الحياة على الأرض، مما يحيل البحث العلمي إلى ظرفية أبعد من هذا الافتراض.



ولم يتخل كولينز عن فرضية السؤال وأخذها لأبعد من حدود البحث العلمي ليستعين بالمنطق الفلسفي، بمعنى أن هذه الحيرة العلمية عن أصل الحياة على الأرض ووجود بشر يعيشون عليها لابد أن تشير إلى كائن متعال أحدث هذا كله، بما أن هذا أمر يفوق قدرات الكون نفسه وكل مكوناته الكيميائية في أن يخلق هذه

(1) كولينز (ص81-82).





القدرات الذكية المتمثلة بالإنسان، وهنا يحضر دور الله الخالق (ص92).

ولن يفوت على كولينز بصفته عالمًا يحترم الحق العلمي، وهو عالم أخلاقي بشكل أشد، أي إنه لا يجعل وجود الخالق محصورًا على ما يعجز العلم عن الإجابة عليه، ويحذر مرة أخرى من فكرة إله الثغرات (god of gabs)[1] التي ستعني أن أي كشف علمي يحل لغزًا من ألغاز تكوين الأرض ينعكس سلبًا على الجدلية، ويوقع الشكوك مرة أخرى بفكرة الخالق، ويؤكد كولينز أن الخالق ليس محتاجًا إلى فرضيات علمية مبنية على الثغرات وعلى عجز العلم عن سؤال معين قد يكون غامضًا اليوم ويتغير في المستقبل تبعًا لأي اكتشاف يثبت مصداقيته (ص93). وهذه لعبة خطرة يقترفها المتحمسون دينيًّا حين يجعلون حجة الخالق مربوطة بالثغرات وليس بالجوهريات.





ونذكر بالأسئلة التي صدر بها كولينز كتابه وهي:

- كيف نشأ الكون؟
- وماذا قبل الانفجار الكبير؟
- وما سبب وجودنا في الحياة؟
- وما مصيرنا بعد الموت؟

---

(1) عن مفهوم إله الثغرات انظر الفصل الثاني.



فهذه أسئلة لا تنتمي لمبحث الثغرات فيما يعجز عنه العلم اليوم ويكتشفه غدًا؛ بل هي أسئلة وجودية لا يجيب عنها إلا القول بوجود الخالق أو الإلحاد، ولكن الإلحاد ليس جوابًا علميًّا لكي يلغي الإيمان علميًّا، إنه فقط جواب مبني على فرضية (لا أعرف)، أو أن هذه الأسئلة لا تعنيني.

وهنا فالإيمان بالله ليس ملزمًا بتتبع العجز العلمي المؤقت، ولن يكون الخالق المتعالي محتاجًا إلى عجز العلم لكي يثبت وجوده؛ بل إن وجوده مرتبط بأسئلة تتجاوز منطقة العلم أساسًا وأصلاً، وتتصل بخصائص لا يملكها إلا من خلقها ودبرها، والأسئلة الجوهرية هي محل الإيمان لمن شاء أو الإلحاد لمن صرف نفسه عنها، أوقال إنها فرضية لا تعنيني (لابلاس وراسل كما ذكرنا من قبل).









ثالثًا: نظرية التطور

تأتي نظرية التطور بوصفها أعقد النظريات فيما يخص علاقة الإيمان بالعلم لدرجة أصبحت النظرية وكأنها الحد الفاصل بين العلم والدين، ومن قال بأحدهما فيلزمه نفي الأخرى، وهنا لن ننطلق بموضوعية وحياد منهجي في مناقشة هذه القضية ما لم نستحضر الأسئلة الجوهرية التي تحسم الجدل السالب بين العلم والإيمان، وهي كما كررنا القول: كيف نشأ الكون؟ ما غرض وجودنا في هذا الكون؟ وما مصيرنا بعد الموت...؟



هذه أسئلة لا شأن لها بنظرية التطور قبولاً أو رفضًا، وهنا ستخف حدة الجدل عن النظرية، وهو الجدل الذي ينبع من حرص الملحد عليها أو من خوف المؤمن من خطرها عليه؛ فالنظرية لا تتعامل مع هذه الأسئلة، وإنما تتعامل مع استكشاف أمور قد حدثت أصلاً وتسعى النظرية لتتبع تسلسل الحدث وتطوره وما أفضى إليه، وتصف هذه المراحل وتمنحها تسميات وتبني على تسمياتها نظريات، أما كيف نشأت الأحداث ابتداء ومن أنشأها أصالة، وهل قوانين حركة التسلسل ليس لها صانع سمح لها بأن تسير وفق تسلسل منضبط يصل بها لمراحل متقدمة ومتطورة، فهذا أمر ليس للنظرية أن تدعيه، تمامًا كسؤال ما قبل الانفجار الكبير، وكل ما





يقوله العلم عن الانفجار الكبير هو تتبع لأمر جرى وليس للعلم أن يعرف ما سبق الحدث ولا لماذا نشأ عنه كون، وهل أحدث الحدث نفسه أم له محدِث.

وسنقف مع كولينز الذي يؤمن بالله وفي الوقت ذاته يعطي نظرية التطور حقها العلمي الكامل ومصداقيتها دون تحرج؛ بل إنه ينعى على المؤمنين تحرجهم منها وتخوفهم من مغبات تقبلها، ويرى أن هذا لا يخدم الإيمان بل يجعله هشًّا وتهزه الحقائق العلمية، وكأنه يجعل العلم يخدم الشيطان ويتخلى عن الله، وكولينز مع الله وليس شكوكيًّا ولا هو نصف عالم أو معاد للعلم وطموحات العلم، وهذا دين الشجاعة وليس دين الخوف.



يجزم كولينز بنجاعة الاكتشافات حول نظرية التطور، وكذلك بإيمانه بالله، ويجزم أيضًا بنجاعة الرأي الذي يسعى للتوفيق بين النظرتين، وحسب قوله فإن الله إذا ما كان متعاليًا على الزمان والمكان، وإذا كان الله قد خلق الكون وخلق قوانين الطبيعية وخلق الإنسان العاقل المفكر ومنحه قدرة ورغبة في الكشف والتعرف، مع خاصية في الإرادة الحرة، إذا أقررنا بهذا فهل سيغضب الله إن تحرك الإنسان لكشف هذه القوانين...! (ص153).

هذا تأسيس علمي يتصل بأخلاقيات المعرفة ومنهجياتها، ولكن يقابل ذلك انشقاق عميق بين عباد الله، فبعض يأخذ نظرية التطور لكي يلغي وجود الخالق، وبعض يقف معارضًا ضد النظرية ومتخوفًا





منها، ويسوق لذلك استطلاعات في أمريكا تتضمن ثلاثة خيارات هي (ص147):

أ) إن كان نشوء الإنسان استغرق ملايين السنين لكي يكتمل مرورًا بمستويات من الأقل إلى الأفضل حتى بلغ كماله، أفلا يمكننا أن ننسب ذلك لفعل متقصد من اللّه الخالق...؟

ب) تطور البشر عبر مستويات من الأقل إلى الأفضل، ولكن لا دور للّه في ذلك.

جـ) اللّه خلق البشر على هيئتهم الحالية دون مرور عبر تحولات من الأقل إلى الأفضل.





جاءت نسب الإجابات بـ 13٪ للخيار الثاني الذي يلغي دور اللّه، و45٪ للخيار الثالث الذي يرى أن البشر كما هم عليه حاليًا وينكر نظرية التطور، مقابل 38٪ مع الخيار الأول الذي يرى مرور الإنسان بالتطور ولكن بتدبير من اللّه، وتم هذا الاستطلاع عام 2004م، ما يعني تقاربًا نسبيًّا بين العلم والإيمان بالمعنى الإيجابي، في حين لم يكسب الإلحاد إلا نسبة ضئيلة (13٪).

والاستطلاع طبعًا لا يقرر مصير العلم ولا يقرر مصير الحقيقة، ولكنه يحيل لحقيقة ثقافية تريد لها خالقًا تؤمن به وتصدق أنه المدبر، وهذه رغبة عميقة يجب على المؤسسة العلمية أخذها مأخذ الجد في مسار طلب الحقيقة بوصف ذلك من أخلاقيات المعرفة،





وكولينز يقول بالخيار الأول؛ لأنه الخيار الذي يعطي العلم حقه ويعطي الإيمان حقه، وهو يرى أن النظرية تزداد مصداقية لدرجة يصبح رفضها ضربًا من التعنت الذي لا يتصل بالحقيقة، كما أن رفض فكرة وجود الله هو تعنت آخر، في حين أن الحقيقة العلمية محايدة في شرطها ويضرها الانحياز، وكل انحياز في العلم هو نقصان في مشروع طلب الحقيقة.

أمام هذا فإن العقبة بين الدين والعلم تنبع من النصوص الدينية التي تروي قصة خلق آدم، وقراءة النصوص بظاهرها سيجعل القارئ ملزمًا بالقول بالخيار الثالث بأن البشر خلقوا على هيئة واحدة ولم يمروا بمراحل تطور كما تزعم نظرية التطور. ولكن إعادة النظر في نصوص الكتب المقدسة سوف تعطينا فهمًا لا يقطع الطريق على مسار النظرية، وسنعرضها في المبحث الآتي.







رابعًا: نظرية التطور والنصوص الدينية

قرأ كولينز نصوص الإنجيل وخرج منها بفهم أوسع للنصوص الدينية، بما يسمح للعلم ونظرياته بأن ترفع شبهة التعارض، حيث استبعد القراءات الحرفية وأخذ بالمعاني الدلالية الأوسع لفهم المراد في النص الديني عن نشوء الخلق وصفات ذلك النشوء، وأشار إشارة خاطفة إلى القرآن الكريم، ولعل من المفيد هنا أن نعرض لنصوص قرآنية تعزز ما ذهب إليه كولينز وأراها أقوى من النصوص التي اعتمد عليها في الإنجيل، وإن كانت كلها تقوي رؤيته لكن الآيات أدق توضيحًا[1].





وهناك ملمحان في القرآن الكريم نستطيع أن نثري بهما نقاش كولينز، أولهما هو مفهوم الزمن عند الله: ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ (الحج: 47)، والآية تشير إلى الزمن الرباني وافتراقه عن زمننا البشري مع ما توصل إليه البشر عن الزمن الضوئي الذي يفوق كل الحسابات السابقة طولاً وتناهيًا إلى ما لا تدركه الحواس إلا عبر حسابات عملية متعمقة، ويظل هذا ضمن ما نعده نحن كبشر، وزمن الله يتجاوز هذا كله

---

(1) انظر كولينز (ص147) وما بعدها.





بإطلاق، ومن هنا فإن من يحصر فكرة خلق الكون بستة أيام بحسابنا البشري فيلزمه أن يتنبه لزمن الله وحساباته المطلقة، ولن يصح هنا أن نتصور محدودية الرقم الرباني في حين أن النص القرآني يصرح باختلاف العد والتعداد بين حساب الله وحسابات البشر.

وثانيهما يأتي من الآية ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا﴾ (الإنسان: 1)، وتفسير الطبري[1] والقرطبي[2] يؤكدان أن الآية تشير إلى خلق آدم وأنه مر على مراحل حتى بلغ مستواه وكامل وصفه، وأن الزمن الذي مر عليه ليبلغ كماله طويل جدًّا فوق حسابات البشر من حيث إن كلمة (حين) تشير إلى زمن غير محدد، وهو قول مروي عن ابن عباس حسبما ذكر عدد من المفسرين ومنهم القرطبي. ومعاجم اللغة تشير لمعنى كلمة الحين على أنه «زمن مبهم يصلح لجميع الأزمان»[3].



ويتصل بذلك الآية الكريمة ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ (الحجر: 29)، والمعنى يفتح مجالاً لما يسمى علميًّا بالظروف الأولية (Initial conditions)، كما طرحها ديكارت وأخذ

(1) ابن جرير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، سورة الإنسان، آية 1، المكتبة العصرية، بيروت 2013م.

(2) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تفسير سورة الإنسان، آية 1، دار الكتاب العربي، بيروت. 2013م.

(3) انظر: القاموس المحيط، والمعجم الوسيط، مادة (ح ي ن).





بها العلم الحديث عن حال نشوء الكائنات في ظروف أولية تتطور لمرحلة اكتمال، والله قد سوى آدم وكمله ثم نفخ فيه من روحه[1].

وهذا يفتح مجالاً للاجتهاد البشري أن يتحرك دون حرج أو خوف من تعريض الإيمان للخطر؛ فالمساحة الدلالية في الآيات تسمح للنظريات العلمية أن تقرأ مسار تكون الخلق وظهور الإنسان بصيغته النهائية، والعلم لم يخترع شيئًا ولم يفترض شيئًا من عدم، لكنه رأى مؤشرات تغريه بكشوفات تتالى تفيد بأن تحولات مرت على الإنسان جعلته ينتهي للاستواء، هذا الإنسان الذي مر عليه حين من الدهر، والحين زمن غير محدد. وتفسير الطبري للآية يعطي ملمحًا وثيقًا يعين على رفع الحرج عن البحث العلمي، ويزيح فكرة التعارض القسري بين نظريات التطور ونصوص القرآن، إضافة إلى ما رصده كولينز من تفسيرات لنصوص الإنجيل تبعدها عن المعاني الحرفية لأعداد الأيام في قصة الخلق.



***

(1) انظر عنها هوكينج: التصميم العظيم (ص37)، وقد مر عرضها في الفصل الأول.





خامسًا: الساعة ولغة الإله

لجعل النقاش يقترب من اللغة اليومية يقتبس كولينز مثال وليام بالي[1] الذي يصور الأمر بمثال الساعة، ويجري المثال كالآتي: افترض أني أعبر أرضًا قاحلة وعثرت قدمي بصخرة ملقاة على الأرض وسألني سائل من أين جاءت هذه الصخرة، ففي الغالب سأقول إنها موجودة أصلاً هنا، ولن يكون لدي احتمال آخر ولن يتبدى جوابي هذا غبيًّا، ولكن ماذا لو وقعت رجلي على ساعة وسألني السائل نفسه من أين جاءت هذه الساعة، حينها لن يجدي جوابي الأول، وسأحتاج إلى تفكير عميق عن جواب يرضي السؤال، ولن يفيد أن أقول إنها أصلاً هناك، فالساعة لابد أن لها صانعًا، وهذا الصانع لابد أن له وجودًا في زمن ما وفي مكان ما، ولا بد أنه صنعها لوظيفة ستكون جلية فيها وفي عملها، ويكون على وعي وفهم بتصميمها وبقدرتها على أداء وظيفتها. وفي المقابل فإن عمل الطبيعة يتوافق مع مثال الساعة وتصميمها، والطبيعة تشبه حال تلك الساعة، من حيث إنها صناعة لا بد لها من صانع صنعها لوظيفة وزودها بأدوات تعينها على أداء وظيفتها، مع وجود الفروق التي سنراها في الطبيعة وتختلف فيها عن الساعة، فصانع الطبيعة



(1) كولينز (ص87).





لا بد أنه أعظم من صانع الساعة تبعًا لفارق عظمة المصنوع بين مثال ومثال، وهذا الفارق يتجاوز كل الحسابات.

يعلق كولينز على هذا المثال ليؤكد دور العلم وقدراته في التعرف على أسئلة مثل كيف تسير عجلة الحياة، ولكن العلم لن يستطيع الإجابة عن أسئلة أخرى مثل: لماذا هناك حياة أصلاً، ولماذا نحن هنا. وهذا حتمًا سيقودنا لتطوير المعرفة البشرية بالتوازي بين العلم والفلسفة، وهذ لا يعني بحال أن عجز العلم في أمر ما ينفي حقيقة وجود المنفي، كما أن عجز الفلسفة عن الإجابة عن أمر ما لا يعني أن ذلك الأمر لغز أو سر، فالعلم يتعرف على ما تعجز عنه الفلسفة، في حين أن الفلسفة تتعامل مع ما يعجز عنه العلم، وإن تمنَّع فيلسوف مثل راسل متذرعًا بالعلم عن جواب سؤال عن الخالق فإنه بهذا يرتكب خطأ بحق الفلسفة، حيث يعطل استخدام العقل المتبصر بما خفي، وهذا ما جعل كانط يصل عبر العقل الى كشف عجز العقل عن الوصول إلى اللّه، وأحال ذلك للوجدان ومثله هيوم وروسور (انظر الملحق، مفهوم العقل).




ولو عدنا لمثال الساعة مقرونًا بنظرية التطور وشرعنا بتتبع حال الساعة ومكوناتها وما الذي يجعلها تعمل بنظام يفضي بعضه إلى بعض، ثم أخذنا بربط الساعة بالكائنات الوظيفية التي تتفق مع سلسلة نظام مماثل لها مثل محركي السيارة والقطار، فحتمًا سنقول إنها سلالة أو شجرة لها أصل بمثابة الأم وتتفرع عنها هذ الكينونات حسب قانون الاختيار، وعمادها البقاء للأفضل، وهذا





ما جعل الساعة تصل إلى درجة الكمال الوظيفي ووظيفتها هي حقيقتها.

ولو وقفنا عند هذا الحد وأحسسنا باكتمال النظرية فمعنى هذا أننا سنغفل فرضية أن الساعة لها صانع، وأن الذي صنعها صنعها بذكاء ووعي، وأنه صنعها لغرض، وأنها مرت بمراحل في التكوين حتى بلغت كمالها، وهذا الاستنتاج لابد أن يقودنا إلى سؤال يعرفنا عن هدف الصانع من صنعته هذه، ولسوف نتعرف على هدف الصانع حين نلاحظ وظيفة هذه الصناعة، فإن كانت وظيفتها تقف عند حد الوظيفة الآلية فهي كائن آلي يخدم كائنات أخرى غيره ولا يخدم نفسه، ولكن لو كانت تحمل وظائف أخرى مثل أن لها إرادة، وإرادتها حرة ولها عقل وعواطف ولها فكر يجعلها تصنع أشياء تخدمها وتطور حياتها، وتصاب بأمراض وقد تنجح بابتكار علاج لتظل تمارس وظيفتها، وقد تموت بسبب بلوغها مرحلة أقصى العمر الافتراضي لها، وهنا سنعرف عبر هذه الصناعة معظم ما نحتاج إلى معرفته عن صانعها حتى وإن كنا لا نراه فإننا رأينا صنعه، وهنا لن نجد تعارضًا بين نظرية التطور والإيمان بالخالق، من حيث الأسئلة الجوهرية، أما التفاصيل فالعلم أحق بها ولن يتعارض أي كشف علمي مع فكرة القول بصانع للساعة ولا بفكرة وظيفة الساعة، وهنا تتحقق القاعدة المنهجية بفرز الأسئلة وتمييزها عن بعضها مع توجيه كل سؤال لوجهته التي يشتغل فيها وتخصه.






ينتهي كولينز بمشروعه العلمي ليحرر مصطلح (لغة الإله)، ويكشف عن ذروة انتصاره المعنوي حين يرى أمامه كتاب الخلق متمثلاً بالكتاب العلمي العظيم الذي عنوانه عنده هو (الجينوم البشري)، وقد رأس بشخصه فريق البحث وتصدر واجهة الإعلان عنه بجانب رئيس الولايات المتحدة لينطق الرئيس بجملة كتبها كولينز باسمه واسم الفريق واسم العلم.

وحروف هذا الكتاب هي أبجدية الـDNA، وكم هي دهشة كولينز إذ يكتشف أن الخالق خاطب العلماء المختصين والعالم بأسره عبر هذه اللغة المعجزة التي احتاجت البشرية قرونًا وقرونًا وهي تحفر باتجاه هذا الكشف العظيم لتتعرف على شفرات الحياة، شفرات لغة الإله. وهذا نصر عظيم للبحث العلمي، وسيكون نصرًا للضمير البشري كلما أدرك لغة الخالق التي تدل على الخالق، وأدرك أن هذه الخارطة الجينية هي واحدة من علامات الطريق[1].



꧁✸꧂

(1) كوالينز (ص123-127).









الفصل الرابع:

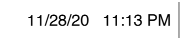
الفلسفة مؤمنةً أو ملحدةً













أولاً: برتراند راسل: لماذا لست مسيحيًا...؟!

- 1 -

لماذا لست مسيحيًّا...؟!

هذا سؤال يتصدر كتابًا لبرتراند راسل[1] يضم محاضرة بالعنوان نفسه كان ألقاها عام 1927م، والمحاضرة ومن بعدها الكتاب لا تعني رفضه للمسيحية فحسب؛ بل إنه يرفض فكرة الدين من أساسه بدءًا من رفض فكرة الخالق، وتلت المحاضرة في حينها ردود فعل واسعة كان أهمها وأبرزها رد الشاعر الحداثي الكبير تي. إس. إليوت مفندًا آراء راسل وواصفًا المحاضرة أنها بيان عاطفي أكثر منها رؤية فلسفية، ويدافع إليوت عن فكرة الإيمان بالله، وهذا لفت الانتباه الثقافي العام والعلمي التخصصي في بريطانيا بما أن إليوت يتصدر المشهد الثقافي والإبداعي بريادته الحداثية، ولكن حداثته لا تتعارض مع قناعاته الإيمانية، وهو موقف ثابت عنده، وهذا ما أشعل التفاعل حول محاضرة راسل، وقد كان من الممكن أن تمر بهدوء[2].

(1) B. Russell: Why I-am not a Christian. Routledge London 2004.

(2) عن إليوت انظر مقدمة سايمون بلاكبيرن لكتاب راسل (صxv).







في هذا الكتاب ستجد راسل يقول إن البشرية تمر بخطر أخلاقي كاسح ومعه شعور عميق بالخوف؛ ولذا يشعر الناس في الغرب بالحاجة إلى العودة لله، وهذا شعور ليس في الماضي فحسب؛ بل هو شعور يخترق الأوساط الغربية كلها ويكشف عن رغبات في العودة إلى الدين (ص153)، وستجد أيضًا جملة تقول إن الدين لا يليق بالفكر الحر (ص19)، وبين هاتين المقولتين سترى راسل يتراوح بين الموضوعية والقطعية، ولن يتضح موقفه تمام الوضوح إلا عبر حواره مع كوبليستون، حيث تحتك الأفكار بالأفكار بين فيلسوفين أحدهما مؤمن والآخر ملحد، وسنقف على ذلك كله في هذا الفصل.

بدأ راسل محاضرته بمراجعة دلالة مفردة مسيحي في الثقافة العصرية التي يحددها بثلاثة معان (ص1) هي:

أ) المعنى الجغرافي الذي ترسمه كتب الجغرافيا وتترجمه بخرائط مرسومة وملونة عن البلدان المسيحية، وهذا سيوهم أن كل من ينتمي لبلد مسيحي فهو مسيحي.

ب) المعنى الثقافي، وهو معنى يشيع في زمن الحضارة الحديثة، ويجعل كل راغب بأن يعيش حياة أخلاقية فهو مسيحي، وهذا أمر ملحوظ في تعامل عموم الناس الذين يقولون إنهم مسيحيون، ويكتفون من ذلك بصفة السلوك الحسن لا أكثر.

جـ) المعنى الديني، وهذا يعني أن الشخص يؤمن بالله ويؤمن





بالخلود (أي أن الموت ليس نهاية)، ويؤمن بعيسى المسيح، والأخير شرط جوهري يستبعد أصحاب الديانات الأخرى.

وفي هذا المعنى الأخير فإن راسل ليس مسيحيًّا كما يقول عن نفسه؛ لأنه لا يؤمن بالله ولا بالخلود ولا بعيسى، وعيسى عنده رجل نبيل ومثال أخلاقي لكن ليس أكثر[1].

ويسعى راسل لإقامة تمييز بين ثلاثة مفاهيم معرفية ومنهجية هي: الكنيسة، العقيدة، المشاعر الدينية[2]. غير أن هذا التمييز لا يأخذ حقه التام لا في المحاضرة ولا في سائر مقالاته التي يضمها الكتاب عن الحال الدينية.



ويظهر عمومًا أن راسل ظل يعيش حالاً من الحيرة الفكرية والعاطفية أيضًا في موقفه من الدين، فابنته تروي أن والدها في شبابه كان يميل لمفهوم سبينوزا عن الإيمان بالخالق، وهو مفهوم يؤمن بالله ويأخذ بتصور يعتمد أن الله هو روح الطبيعة، وتقول إن طبع أبيها يتحرك بحس إيماني عميق، وكان يقول إنه تعلق بالفلسفة لسببين: رغبته بأن يستنبط رؤية تقربه من الحقيقة، وكذلك ليكشف عن قناعة تشرح له سبب النوازع الإيمانية، وهذا ما لمسه بلاكبيرن وذكره في مقدمته للكتاب عن إعجاب راسل وتقديره للمشاعر الإيمانية بعيدًا عن الكنيسة ومعتقداتها[3].



---

(1) Russell p.1.

(2) السابق.

(3) السابق (ص xiii).



ولكنه في الوقت ذاته لم يتخلص من قلق يتحكم به حيث يقول: ظلت لدي رغبة عميقة لأكتشف تبريرًا عقلانيًّا للدوافع الذاتية التي تحفز على البحث عن هذا الذي يأتي للنفس البشرية من خارجها، إنها رغبة في أن أتملك هذه الهبة العظيمة، غير أن عواطفي تثور عليَّ بشكل عنيف، مما يجعل التطمينات الفلسفية لا تعنيني[1].

هذه صورة أولية عن راسل والحيرة التي تعتري علاقته مع الإيمان، وإن كان يفرق مفاهيميًّا بين المؤسسة الدينية من جهة والدين نفسه من وجهة ثانية والمشاعر الدينية أو المحفزات الذاتية نحو ما هو خارج الطبيعة المادية مما يمنح طمأنينة هي في حقيقتها هبة تمناها، ولكنه في المحاضرة لم يضبط الحدود بين هذه المفاهيم، فقد جعل الكنيسة وسلوكها من جهة ومنطقها من جهة ثانية سببًا لأن ينكر الدين بكل مستلزماته.



والغريب في المحاضرة نفسها أنه استصعب السؤال عن الخالق، واعترف بهذه الصعوبة إلى الحد الذي أعفى نفسه وأعفى مستمعيه من شرط المضي بالبحث في هذه المسألة؛ لأنه لو شرع فيها فسيحبسهم معه في القاعة إلى يوم تقوم الساعة حسب تعبيره[2]. ثم زاد وقال سأحدثكم عن ذلك حسب الموضة التي تعني عنده

(1) السابق (ص2).

(2) السابق (ص3).





الاختصار في القول، ثم شرع برد حجج الكنيسة. بينما تجاهل آراء فلسفية لديكارت وسبينوزا وهيوم وروسو وكانط وبيرجيسون، وهم كلهم جزء أساس في ثقافة راسل وتخصصه، وعرض لهم كلهم في كتابه تاريخ الفلسفة الغربية، دون أن يناقشهم هناك ولا في هذه المحاضرة، وكأن راسل قد سهل الأمر على نفسه ووفر وقته فدخل المدخل السهل واتخذ سلوك الكنيسة وفكر الكنيسة حجة له ضد فكرة الإيمان من أساسها، والعذر هو الوقت الذي لا يريد أن يقيد ضيوفه فيه، كي لا يحبسهم إلى يوم القيامة (ص3).

سيتضح أمر المحاضرة هذه بخاتمتها، حيث يختم محاضرته بخاتمة تشبه المواعظ الدينية، ولكنها هذه المرة موعظة علمانية، ولن تختلف عن خطاب الكنيسة إلا بأنها تتكلم تحت شرط استبعاد الدين، ويسرد أمنياته بمجتمع سعيد يسوده السلام والمحبة، مجتمع ينفر من العنف في لغته وفي سلوكه، وتعمه العدالة والحقوق والمساواة، وهذه أمان يتساوى في تمنيها البشر كلهم بأي خطاب قالوها، ولكن كيف يغيب الفكر والنقد عن بال راسل وهو الفيلسوف الواعي بالشرط الثقافي البشري، وكتبه الأخرى تشهد بحسه الناقد والمشخص للأنساق الثقافية، مثل كتابه (لماذا يتحارب البشر) و(كتابه السلطة)، وفيها كلها نقد عميق للمفاهيم وعلاقتها بالسلطة والطبقية والعنف، وهي حالات تشمل فئات البشر كلها مؤمنهم وملحدهم، ماركسيهم وليبراليهم، بدائيهم ومتحضرهم، وهنا يجري العجب من راسل حين يفرد الدين بغضبه في محاضرة







تستوجب الموضوعية والعدالة المنهجية. وكأن المحاضرة إشباع غضب من الكنيسة ذاتها، ولعل هذا ما أشار إليه بوصفه لفعله بأنه حسب شروط الموضة الثقافية.

وخاتمة المحاضرة كشفت المفارقة بين المنهجية والعاطفية، وهذا ما جعل إليوت يتهم راسل بمجافاة المنطق الفلسفي.

- 2 -

ويتسق مع الخلل العاطفي في معالجة راسل خلل منهجي آخر، من حيث إنه جعل موقفه في المحاضرة مبنيًّا على الموضة، وهذا حكم على القول بأنه ليس بحثًا فلسفيًّا كما هو المتوخى عن راسل، وإنما هو استجابة للموضة الثقافية، وحين يقول الموضة فليس بخاف هنا أنه يشير لما يسود ثقافيًّا من تقليل لأي سلوك مؤسسي، ومن ثم نقد كل شأن مؤسساتي، كالمؤسسة السياسية والاقتصادية والمجتمعية ومعها المؤسسة الدينية، وتجنح النقديات ذات الموضة للتطرف في تقريع المؤسسة بلا هوادة، ومن خصائص هذه الحالة أن تنسب التقبل للفكر المؤسسي على أنه تقليد وتفكير غير حر، وتحجر التفكير الحر على من لا يرهن نفسه للتقاليد مهما كانت صفة هذه التقاليد؛ بل يظل يرفض المعنى المؤسسي حتى لو تم عبر وعي فلسفي أو علمي لدرجة وصف كل فيلسوف مؤمن بأنه يتبع عقلية القرن الثامن عشر، وهذا وصف شائع جدًّا من أجل وشم الإيمان بأنه تقليد فحسب وليس فكرًا عصريًّا، وهذا هو الذي أحرج







راسل أمام ت. إس. إليوت الذي هو حداثي أو هو بالأحرى رأس الحداثة وأقوى ممثليها.

ولكي نأخذ أمثلة من المحاضرة نفسها عن موضة نقد المؤسسة دون تحوط منهجي فلننظر إلى كلام راسل عن وراثة الدين وأن أهل كل ملة يرثون دين أرضهم وبيئتهم الثقافية[1]، وهذا أمر صحيح ولكنه لن يشكل جدلية تعزز أو تنفي وجود الخالق، بما أن سؤال وجود الخالق لا يقف عند سؤال الوراثة، وإن كان البشر يرثون دينهم عن أسلافهم فالمسيحي واليهودي والمسلم ورث كل واحد منهم دينه عن أهله؛ لكنهم كلهم يجتمعون على الإيمان بالله؛ عابرين بذلك حدود جغرافياتهم. ثم هل الإيمان بوجود خالق للكون سيحسم عبر ملاحظة الوراثة أم أنه يحتاج إلى جدلية فلسفية أعمق من ذلك، هنا يتقاصر جهد راسل ويصرح بأنه سيتجنب السؤال وسيتعامل مع الفكرة حسب الموضة.

وخاتمة المحاضرة تعري فكرة راسل مع الموضة الثقافية، حيث سنرى عبارات من مثل: الدين لا يليق بالفكر الحر، ونريد مستقبلاً تقوده المعرفة والفطنة. إلى آخر ما في النص من جمل رغبوية (ص19).

ولا بد أن نقف عند جملة الدين لا يليق بالفكر الحر، فنسأل عن الأسماء الآتية: ديكارت، سبينوزا، لايبنتز، هيوم، روسو، كانط،

(1) Russell xxii.

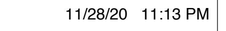


نيوتن، كوبليستون، إليوت، لويس، كولينز، لينكس، وأخصهم بالذكر لتردد مقولاتهم في كتابي هذا، والسؤال هل هم من أهل الفكر الحر أم لا، وكيف حدث أن جمعوا بين الفلسفة والإيمان، وكذلك لنسأل عن فكرة راسل أن التدين وراثة، ونمد السؤال: هل إيمان هؤلاء أيضًا وراثة، وبعضهم مثل لويس وكولينز كانا ملحدين فآمنا...؟!

هنا تتكشف عاطفية راسل في محاضرته بأكثر من عقلانيته، وهذا ما جعله عرضة لنقد زعيم الحداثة إليوت، وجعل نقد محاضرته يظهر في أخطر مجلة حداثية هي مجلة (The Monthly Criterion)، وهي المجلة الطليعية الحداثية، وهي مجلة من المحال وصفها بنقص الفكر الحر أو وصف قناعاتها وقناعات صاحبها بأنها وراثة عن سلف، وإلا كيف ستكون الحداثة إن لم تكن فكرًا حرًّا وفكرًا متجاوزًا للوراثة.



على أن كتاب راسل (لماذا لست مسيحيًّا) لا يخلو من الموضوعية وسنجد مقولات تتفهم حاجة الناس إلى الدين حتى في زمن الحضارة، فيقول: إن البشرية تمر في خطر أخلاقي وشعور عميق بالخوف الآن مثلما في الماضي؛ ولذا تبحث لها عن ملجأ بأن تعود إلى الله. ويؤكد أن الغرب يظهر عودة لله (ص156)، وهذا يتناقض مع دعواه أن الدين وراثة اجتماعية، إذ العودة للدين هي معاكسة للثقافة المجتمعية الإلحادية التي لاحظ راسل تحولاً معاكسًا لها، ويقول كذلك: إني أحترم من يقولون إن الدين حقيقة ومن ثم يجدر





بنا اتباعه، ولكنه يستثني هنا من يقول إن الدين مفيد؛ ولذا يجب اتباعه (ص157).

وهذه مهادنة منصفة تضع راسل في نقاط مفارقة بين القطعية والموضوعية، وربما تكشف هذه المهادنة سبب ما أشار إليه في مطلع مقدمة الكتاب عن شائعة سرت في الأوساط البريطانية تتهم راسل بأنه قد غير موقفه المعادي للدين، وقد بادر في نفي ذلك، ورغم هذا النفي فإن حواره مع كوبليستون يعزز الظن بأنه يميل إلى مهادنة الدين، كما سنرى في مبحث الحوار.

ولكي نتصور حال راسل بين النقد الرغبوي والمنهج الفلسفي نعرض في المبحث الآتي منهجية راسل الحقيقية التي اختفت لحظة تلك المحاضرة.







ثانيًا: منهجية راسل

سنعرض إلى الصيغ المنهجية التي يعتمدها راسل في كتبه بعامة ونجد لها أثرًا في كتابه هذا، وإن كان ذلك أثرًا يتراوح بين القطعية والموضوعية، على أن القطعية تتجلى في المحاضرة وفي مقدمة الكتاب، ولكنها تتراخى قليلاً في المقالات المنشورة في الكتاب نفسه، وتزداد تراخيًا في حواره مع كوبليستون، ولكنه إذا احتد مع الدين احتدت معه القطعية الصارمة، وتغلبت العاطفة على الفلسفة، ويشرع في التركيز على ممارسات أتباع الدين، وهي ممارسات غير دينية أصلاً، وقد لحظها راسل حين قال إن الكنيسة تعظ بالمحبة وتمارس العنف. وهذه ملاحظة كان الواجب المنهجي يقتضي فيها عزل الكنيسة بكل صيغها السالبة، ومثلها المؤسسة الدينية في كل الديانات، وكذلك عزل سلوك المتدينين عن الدين نفسه، بمعنى التمييز بين حقوق المحبة وسلوك العنف، على أن التمييز بين الفكرة والممارسة غاب عن المحاضرة بشكل لافت ومحرج لاسم فيلسوف كبير بحجم راسل.



وللمقارنة فإن التمييز بين السلوك والمبدأ يعم في دراسات أخرى لراسل لم تكن عن الدين وإنما عن الديموقراطية والحرية وعن المنهجية، أي أنه إذا تحرر من عقدة المؤسسة الدينية أصبح مرتاحًا وموضوعيًّا، وكلما حضرت المؤسسة الدينية عنده توتر الموقف مع أنه





لا يتوتر مع المؤسسة السياسية، ويفرق فيها بين الفكرة والممارسة في تمييز منهجي صحيح ومنضبط.

ففي كتابه (لماذا يتحارب البشر)[1] نسب جزءًا كبيرًا من نظرية الحرب إلى علاقة انتهازية مع الحرية كما تؤكده الوقائع.

وإذا اجتمعت الحرية مع الحيوية -كما يقول راسل- حدثت المشكلات كلها، ومثال عليها أوروبا القرن العشرين، حيث فاضت طاقة القارة من الحريات الكبرى والعظيمة، ومعها فيضان هائل من الحيوية العلمية والعسكرية والثقافية، ومنهما معًا جاءت فكرة الاستعمار، حيث تحركت جيوش أوروبا متمتعة بحريتها في التحرك والقرار والحكم على الآخرين، مع حيويتها العالية والمفرطة في قوتها مقارنة بضعف الأمم الأخرى عسكريًّا وتكنولوجيًّا، فتقدمت أوروبا للاستيلاء على إفريقيا وآسيا وغيرهما، وتمتعت بشعور فياض جعلها تقول إنها تنشر الحضارة وتعمر أراضي الكون والبشر، وإنها حاملة للأمانة البيضاء أو عبء الرجل الأبيض، كما هي قصيدة روديارد كبلينغ - يوم احتفل باحتلال أمريكا للفلبين عام 1899م مشيرًا فيها إلى العرق الأسمى والأرقى، وهي بهذا تتكئ على مقولات تأخذها من جون ستيورات مل، وهذا ما يتصدى راسل لنقده بموضوعية عالية وبفكر منهجي منصف[2].



(1) Russell, Why Men Fight p. 148-150. Rouletge. London 2010.

(2) للتفصيل عن هذا انظر كتابي: الليبرالية الجديدة، الفصل الخامس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 2013م.



ويطرح نظريته عن التوازن الاجتماعي وأنه صعب التحقق بسبب الجمع بين النبل والشيطانية، ويلحظ ذلك بشدة عند عظماء الغزاة، مع وجود بعض من عوامل هذه النزعة لدى كافة الأفراد. وهو ما يجعل راسل يرى أن التوازن الاجتماعي صعب التحقق بما أن النزعات الفردية والشيطاني منها ينزع إلى تصور العلاقة المطلقة بين الرب وعباده، ويميل كل واحد إلى تمثل دور الإله في هذه الثنائية. وهذا ما أوجد حاجات بشرية ثقافية متنافرة، منها الحاجة إلى التنافس بصحبة الحاجة إلى التوازن، وقيام أنظمة للحكم مع النزعة للثورة وما يترتب على ذلك من اضطراب وبزوغ فورات من العنف المرحلي، وبه تأتي الحاجة إلى فلسفة أخلاقية تروض الجموح الفردي الفوضوي.



وتأتي النزعة نحو المجد والسلطة على قمة النوازع البشرية. والمجد والسلطة وإن كانتا ليستا ثنائيتين متلازمتين بإطلاق، ويضرب راسل مثالاً على ذلك من واقع التاريخ السياسي البريطاني حيث الملك (الملكة) يملك المجد دون السلطة، ورئيس الوزراء يملك السلطة دون المجد، بما أن بريطانيا مملكة دستورية، وعلى الرغم من هذا المثال إلا أن القاعدة العامة تقول: إن أسهل طريق إلى المجد هو أن تتملك السلطة، وهذه بالضبط هي الحالة فيما يتعلق بالأفراد ذوي النشاط الاجتماعي. والنوازع التي تستثير فينا الرغبة في المجد هي نفسها التي تحرك الرغبة في السلطة؛ ولذا تصبح النزعتان عند راسل نزعة واحدة تستنبت الرغبتين معًا.





وتتولد الرغبتان، المجد والسلطة، من رحم نزعة بشرية عميقة، هي نزعة التنافس، ولقد ركز برتراند راسل على نزعة التنافس بما إنها غريزة بشرية ليس للبشر مجال للعيش بسعادة من دونها، حيث هي الدافع العميق للعمل، ولتحقيق الوجود الذاتي والقومي، وهي نزعة تبدأ عنيفة حيث كان البدائيون يأخذون الجانب الدموي منها، ولا يكتفي الرجل بقتل الرجل الآخر بل يقتل زوجته وأطفاله، أو يقتله ويسبي الآخرين، وفي الأزمنة الحديثة ابتكر الإنسان وسائل للمنافسة من مثل الرياضة والفنون والمسابقات، وهي تنافس لا يقتل ولا يسبي، غير أن الإنسان لم يتنازل عن مكتشفه القديم في الحروب والدماء والنهب كأدوات مستدامة لتحقيق التنافس والغلبة؛ ولذا فالإنسان الحديث لا يختلف عن أسلافه، مثلما أن المدينة الحديثة لا تختلف عن القبيلة البدائية في قدرتهما معًا على تبني مفاهيم للتنافس لا توفر سببًا من الأسباب حتى لو كان بالتطهير العرقي والتصفية الدموية، ولذا تأتي ثلاثية (المجد – السلطة – التنافس) بما أنها ثلاثية متلازمة تدفع بالإنسان إلى طلب التميز والتفرد، ومن ثم ينشأ التصنيف والفرز بين أفراد البشر وفئاتهم[1].

هذه أفكار نقلتها من كتاب السلطة لكي أقف على التناقض المنهجي عنده بما أن نظرياته عن عقدة التوازن الاجتماعي تكشف أن ثنائية (الحب – العنف) هي خاصية ثقافية في الجنس البشري، بحيث يعظ بشيء ويتصرف بنقيض ما يقول، وأولها مفهوم الحرية

(1) Russell. Power.p.2-3.Routlage. London 2007.



الذي تم توظيفه لخدمة نظرية الاستعمار والعنف المترتب عليه، ونظرية التنافس التي تحرك رغبات السيطرة والهيمنة ومنها الجور والتعدي، وهذه تصيب كل المؤسسات البشرية حتى الفردي منها، وتجعل العلاقة بين المحبة والعنف أقصر مما نأمل، إذ يتحول الجميل إلى قبيح، والتنافسي إلى صراعي، والرغبة إلى رهبة.

نرى من ذلك أن برتراند راسل يتقلب بين العدالة المنهجية والتعدي المنهجي، فنراه منصفًا وعقلانيًّا في موقع وعاطفيًّا مندفعًا في موقع آخر، وكلما تحدث عن الدين تراجعت منهجيته وتناقصت جرعته الفلسفية لتحل العاطفة محلها كما لاحظ إليوت وشدد في الملاحظة.

والسؤال هنا يفرض نفسه لماذا تحضر منهجيته في كل أمره إلا حينما يناقش قضايا الإيمان، هذا هو السؤال الذي يحرج محاضرة راسل، التي هي دستور الإلحاد ليس لعمقها وإنما لكونها بلسان وقلم راسل، ولو جاءت من غيره لما تحقق لها أي شأن، وما كان نقد إليوت لها إلا لكونها باسم راسل، غير أنها في النهاية لن تبلغ مستوى فلسفة راسل ولا منهجيته.

***



ثالثًا: راسل: لست ملحدًا...

- 1 -

أهم ما في كتاب راسل (لماذا لست مسيحيًّا) هو حواره مع القس كوبليستون، وحدث الحوار على إذاعة الـBBC عام 1948م، بعد عشرين سنة من محاضرته التي يحمل الكتاب عنوانها (عام 1927م)، وكوبليستون هو فيلسوف ومؤرخ فلسفة، تمامًا كما هو راسل، وفرقهما فحسب أن أحدهما مؤمن وقس في الكنيسة، والثاني كان التصور عنه أنه ملحد، ولكنه في مطلع الحوار وصف نفسه بأنه (لا أدري – agnostic)[1] وذلك جوابًا على سؤال كوبليستون له عن تصوره لنفسه. وجاء نص السؤال كالآتي: هل لك أن تؤكد لي

(1) مصطلح agnostic يترجم عربيًّا بـ(لا أدري) أو لا أعرف، وقد نحته العالم البيولوجي توماس هكسلي في القرن التاسع عشر ليكون نقيضًا لمصطلح gnostic وتعني العرفانية أو الغنوصية، وهي تعادل العارف بمسائل الخالق والمؤمن تبعًا لذلك بالله، ولكن هكسلي يقول عن نفسه إنه لا يثبت ولا ينفي وجود الله؛ ولذا يتوقف عن حسم الجواب، ولذا نحت هذه الكلمة بإضافة حرف a لتنقض دلالة الكلمة الأصل ولتصف حاله، ثم شاعت لتكون مصطلحًا لكل من تمنع عن الإنكار من جهة وتمنع عليه الإثبات من جهة ثانية، وقد شاعت الكلمة وتقبلها كثيرون لتصف حالهم تماما كحال هكسلي، انظر عنها : كولينز، لغة الإله (ص167)، مر توثيق الكتاب في الفصل الثالث.



موقفك، وهل تتخذ موقف اللاأدري أم موقف الملحد؟ أي هل ترى أن نفي وجود اللّه أمرٌ قابلٌ للبرهنة، وهنا نفى راسل إمكانية نفي وجود اللّه فلسفيًّا، وقال إنه على مذهب اللاأدري، وهذا جواب له ما بعده، إذ سيقع النقاش في مأزق اللاأدري، ومع كل سؤال عويص عن نشوء الكون سيرد راسل فورًا بالتمنع عن الجواب، بل سيقول إنه لا يريد طرح هذا النوع من الأسئلة، وسنعرض لهذا كله في هذا المبحث.

بدأ الحوار بالتوافق على دلالات المصطلحات فاتفق الطرفان على أن كلمة (اللّه) تعني: المتعالي صاحب الوجود الذاتي، خالق العالم ومستقل عن العالم (ص125)، وهذا مفهوم وافق عليه راسل بما أن كل إشارة في الحوار تعني اللّه بهذه الصفات تحديدًا، وسبب السؤال هذا هو رفع اللبس مع مفهوم آخر يسود في الأوساط العلمية وهو مفهوم إله الثغرات، وقد مر في الفصل الثاني توضيح هذا المفهوم الملتبس، ولكن راسل لم يوافق على السؤال الثاني المتعلق بإمكان إثبات وجود اللّه فلسفيًّا، كما أنه أيضًا لا يريد القول إن نفي الوجود ممكن فلسفيًّا؛ ولذا فهو على مذهب اللاأدري، وهذا عكس ما يشيع من كون راسل ملحدًا. وسأرصد هنا أهم وقفات الحوار تباعًا.

- 2 -

في كتاب راسل تاريخ الفلسفة يقف راسل على نظرية لايبنتز عن (السبب الأول)[1]، وتقوم هذه النظرية على جدلية مفادها أن أي

(1) Russell. History of Western Philosophy. P568. Unwin Ltd. London 1973





وجود معاين ومحدد لابد أن يكون له سبب سابق عليه أدى لوجوده، وكذلك لا بد للسبب السابق من سبب سبقه لكي يحدث، وهكذا تتسلسل الأسباب في ترابط يحدث بعضها بعضًا إلى أن نصل إلى السبب الأول الذي ليس وراءه سبب سابق عليه، وهذا سيكون الخالق الذي قام بذاته ولم يك ناتجًا عن سبب سابق، وإن تبين له سبب سابق فهذا ينفي عنه صفة الأول، ويلزمنا حينها أن نبحث عن الأول الذي لابد أن يكون هو الخالق بما أنه الأول بإطلاق، وهذه حجة منطقية (كلامية) تفضي للقول بأن اللّه هو السبب الأول، وأنه قام بذاته، وهو سبب الأسباب كلها. وفي كتابه تاريخ الفلسفة فضَّل هذه الحجة على غيرها من الحجج.



وهذه النظرية تصدرت النقاش بين كوبليستون وراسل، حيث استحضرها كوبليستون مستندًا على لايبنتز في عرضها، بما أن سلسلة الأسباب لا يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية، ولابد أن نجد سببًا ليس له مسبب، وحتمًا هناك نقطة بداية لم يسبقها شيء، وذاك هو اللّه.

وتقوم نظرية لايبنتز على أن كل شيء في الكون هو وجود احتمالي (contingent)، وبما أن هذا الوجود وجود احتمالي فمن المنطقي أيضًا ألا ينوجد، أي أن وجوده وعدم وجوده كليهما ممكن، من حيث إنه معتمد على سبب خارج عنه، ولو لم يحدث السبب لما تحقق الوجود لهذا الاحتمالي، مثل وجود أطفال الذي هو احتمال قد لا يحدث، وإن حدث فلابد أن للأطفال أمًّا حملت بهم وأنجبتهم،





والحمل كان له سبب سابق عليه، فالأم لها أم ولدتها وهكذا إلى أن تتوقف سلسلة الأسباب عند الموجد الأول وهو الخالق، وهذا يشمل الكون كله بإطلاق. والكون موجود كما نشهده، وسنسأل هل الكون حدث لسبب منه أم بسبب خارج عنه؟ هنا سنقول إن الكون لم يخلق نفسه، وإن له خالقًا مسببًا، وهذا هو الله (لايبنتز568).

تنبني هذه النظرية على منطقية توجب النظر بأن السبب الأول هو (وجود ضروري) ويفرق عن (الوجود الاحتمالي) من حيث إن الاحتمالي يعتمد على السبب، بينما الضروري يظل خارج شروط المنطق؛ لأنه سابق على المنطق، وفعله يعود له ولتدبيره وليس للأسباب.



ويبدو على عرض راسل لنظرية لايبنتز أنه يتقبلها على مستوى التصور الفلسفي، ويعلق عليها بقوله: «إن النظرية تجد لها دليلاً واقعيًّا حين ننظر إلى تصميم الكون ونرى أجزاء منه توحي أنها لم تقع نتيجة لمصادفة عمياء، بل لابد أنها حدثت عن سبب ينم عن وعي لماذا تحدث، ويكون قد رسم لها هدف لم ترسمه لنفسها» (ص570).

هذا هو موقف راسل منها وهو موقف موضوعي، ولكن نقاشه مع كوبليستون أخذ بنظرة مختلفه، حيث طرح كوبليستون رؤيته بأن الوجود الضروري الذي يعني وجود الخالق يقوم على ضرورة منطقية مفادها أن نسلم بواحدة من معادلتين: إما أن الوجود





الضروري هو من أوجد نفسه.. أو أنه لم يوجد نفسه، فإن كان سبب وجوده يعود له فهذا حسن وجيد، أما إن قلنا إنه ليس سبب وجود نفسه فنحن هنا سندخل في متاهة تجعلنا نعجز عن تلمس سبب للوجود كله، لا عن وجود البشر ولا عن وجود الكون، وإذن فلا بد أن نصل إلى نقطة نتفق فيها أن الخالق هو محدث وجوده، وينطوي على أسباب وجوده، أي نقول إنه لا يمكنه أن يكون غير موجود، وهنا يكون وجوده ضروريًا لوجود كل الكائنات (ص127).

ولكن راسل يحاول أن يميز بين المنطقي والواقعي، غير أنه لا يتقدم لأكثر من مجرد التمييز المفاهيمي، ولا يبني على ذلك تصورًا يعزز موقفه؛ بل يظل متمنعًا عن تقديم أي موقف عن السؤال الكبير، وهنا تتورط المناقشة في مأزق مفاهيمي دون أن يستبين الغرض من الفصل بين ما هو منطقي وما هو واقعي، مع أن كوبليستون يعزز من القول أن هناك موجودات احتمالية ندركها دون حجة منطقية، وتدعونا للسؤال عن مسبب لها، وهو هنا الوجود الضروري، وكل وجود احتمالي يفترض وجودًا ضروريًّا يسبقه؛ كوجود الأطفال الذي هو احتمال يوجب القول بوجود الأم، حيث تبدأ السلسلة لتقف أخيرًا عند سبب أولي هو سبب ذاته.



وهنا يلجأ راسل إلى مذهبه الفكري الذي يعزز صفته التي اتخذها لنفسه في مطلع الحوار بوصفه غير ملحد، وإنما هو على مذهب (لاأدري)؛ لكي يقرر أنه لا يتصدى لنفي وجود الخالق، ولا يفرض على نفسه البحث عن حجج مضادة، ويكتفي بالرد على

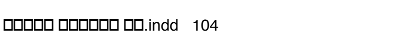




حجج كوبليستون بالقول إن الصعوبة عنده في هذه الجدلية تكمن بأنه لا يرى داعيًا يدعوه للقول بالوجود الضروري، ومن ثم لا يرى داعيًا لأن يصف الموجودات بأنها ذات وجود احتمالي، وهذا يعني لنا أن راسل يتجنب الخوض في الأسئلة الكبرى، ويصفها بالصعوبة والتعقيد كما هنا، ويقول إن الخوض فيها يحتاج إلى وقت يمتد إلى يوم القيامة، كما ذكرنا أعلاه، وكأنه يستعيد موقف لابلاس مع نابليون حين سأله أين يضع الله في نظريته عن الحتمية العلمية فقال: هذه فرضية لا تعنيني[1].

***

(1) هوكينج التصميم العظيم (ص44)، مر توثيقه.





رابعًا: الكون قابل / غير قابل للتفسير

هل الكون قابل للتفسير...؟

هذا سؤال دقيق جدًّا تعثرت فيه المناقشة، مما جعل راسل يقترح تجاوز هذا السؤال؛ لأنه يراه صعبًا، ويرى نفسه غير قادر على المضي فيه (ص138). فالعالم عنده حاضر وماثل، ونستطيع البحث عن جزئياته وسنجد لها أسبابًا، لكننا لن نجد أسبابًا للكون بمجمله؛ لذا علينا ألا نسأل عن شيء لن نجد جوابه، وسيكون السؤال غير شرعي (illegitimate)، وكل سؤال عن سبب وجود الكون هو سؤال صعب ولا جواب عليه؛ ولذا يجب تجاوزه، هكذا قال وطلب راسل، لا يريد مناقشة السؤال، ويريد للحوار أن يقفز لغيره، مصرًّا على أن هذا أمر لن نحصل على جواب له، والأحسن ألا ننتظر له جوابًا (ص132)، ويرد كوبليستون بالقول: إنك تقول بأمرين يعطل أحدهما الآخر؛ فأن تعجز عن جواب السؤال فهذا أمر، وأن تتجنب طرحه فذاك أمر آخر، ولم يزد راسل على أن قال: حسنًا، لا أعرف.




في الحوار كله ترددت جمل من مثل: (لا أعرف، لا أستطيع)، وظهرت بشكل قوي كلما جاء سؤال كبير، ويحاول دفع الحوار



لمناقشة الجزئيات وتجنب الكليات، وهذا ما جعل كوبليستون يتعجب من موقف راسل في تجنبه لسؤال سبب نشوء الكون، وعن أي أمر كلي، في حين يوافق أن الجزئيات هي عناصر تتآلف لتتشكل منها بنية كلية، وهنا كيف يصح أن نقف على مسببات الجزئيات، فإذا جاء سؤال عن الكل توقفنا دونه (ص133)...!

وهنا ينفي راسل أن يكون للكون أي معنى، ويرى كلمة الكون تعبير مريح ولكنه يخلو من أي دلالة، وفي هذا تناقض حاد بين أن تعترف بوجود شيء أو أن ترفض السؤال عن معنى وجوده، وهذا موقف غير فلسفي، ويعيدنا لنقد إليوت لمحاضرة راسل ووصفه لها أنها خطاب عاطفي وليس فلسفيًّا، ومن الواضح أن راسل يكرر الموقف نفسه في حواره هذا، ويظل يبعد نفسه عن الفلسفة من حيث إنه يرفض الأسئلة الكبرى التي واجهها كل فيلسوف مهم على مدى تاريخ الفلسفة.



وسؤال الأسئلة كلها سيكون الآتي: هل يصح منا أن نقول بعدم وجود سبب لأمر ما قبل أن نبحث في هذا الأمر أولاً...!، في حين أن الأمر موجود ونقر بوجوده، فكيف إذن نقر بوجود هذا الشيء ووجود عناصره الجزئية، ثم نقول إنه حدث لغير ما سبب، أوليس الحكم بعدم وجود سبب هو أمر لاحق ويأتي بعد البحث وليس قبله، ويأتي تبعًا للسؤال...!

هكذا تساءل كوبليستون ليرد راسل بالقول إنه يرى أن الكون موجود ونحن نراه، وهذا حدي ولا أزيد (ص134).



هذه محاورة مع فوائدها المعرفية، إلا أن راسل لم يقدم لقرائه شيئًا عظيمًا فيها، مما يعني أنه يتمثل قول كانط إن العقل عاجز عن الوصول إلى الله، وإن الطريق إلى الله يحتاج إلى سلوك مسلك غير مسار العقل، وهو ما نجده عند هيوم وروسو، حيث أحالا موضوع الإيمان للقلب أو للضمير، وسنتوسع في موقف روسو في الفصل الآتي[1]. مع فارق واحد هو أن هؤلاء الفلاسفة قالوا استنتاجهم بعد أن بحثوا وأعلنوا عن نتائجهم، وراسل يعرف هذا وعرضه في كتابه تاريخ الفلسفة الغربية، لكنه يتغافل عنه في حواره هذا حيث وجب حضوره لو كان لراسل رغبة في تقوية الحوار فلسفيًّا.



والخلاصة أن راسل يؤكد هنا أنه من مذهب اللاأدري (agnostics) كما صرح في مطلع الحوار مؤكدًا أنه لا ينفي ولا يثبت وجود الخالق (ص18)، بينما مشكلته الفكرية هي تمنُّعه عن البحث عن سبب نشوء الكون، تارة لصعوبة السؤال، أو لأنه سؤال لا جواب عليه؛ ولذا يتوجب تجنبه، وهذا يقطع الطريق على أي حوار معه، مما جعل محاضرته الأصلية في هذا الأمر تتحول إلى خطاب عاطفي غير فلسفي، وجعل حواره مع كوبليستون يقع في مآزق اللاتفاعل مع التساؤلات، وتسيطر عليه جملة (لا أستطيع) بصيغها المتعددة مثل: (لا أدري)، (ولا أستطيع)، (ولن أقول كذا)...إلخ. وهذا سيذكرنا بكلمة آينشتاين بأن عقولنا الصغيرة تعجز أن تدرك الخالق، ولعل راسل قال القول ذاته وإن بمفردات غير صريحة.

---

(1) عن هيوم انظر: راسل تاريخ الفلسفة الغربية، (ص646).





وأخيرًا فإن الإشكال عند راسل هو إيثاره للموضة الثقافية على المنهجية الفلسفية، وهذا منبع استغرابي من موقف راسل، مع ثبات إعجابي به وبكتاباته عمومًا، وإن كان من استثناء في إعجابي فسببه هفوته حين جعل الموضة تتغلب على عقله، وكأنه رغب أن يغطي انسحابه عن النقاش الجدي عن سؤال الخالق ووصفه للجدية هنا بأنها تتطلب وقتًا يمتد إلى يوم القيامة، وهذا هو التبرير الوحيد الذي ساقه لتجنب الأسئلة الكبرى.

ولاشك أن راسل قد وقع في حال غضب من سلوكيات الكنيسة، والكنيسة عنده تتلخص في جملة واحدة هي: «تعظ بالمحبة وتمارس العنف»، وتصاعد ليكون غضبًا على المسيحية، وازداد الغضب ليشمل الديانات كلها، ثم ينتهي بموقف سلبي من الخالق وفكرة الإيمان أصلاً. هذا وصف تكشف عنه حال المحاضرة وحال المقالات الأخرى في الكتاب مع الفارق الزمني الكبير في تواريخ المواد هذه، ومما يدلل على أن الحالة هي حال غضب وليست معطى فلسفيًّا هو حال الحوار مع كوبليستون الذي يكشف عن هدوء موضوعي شديد مع مجريات الحوار لدرجة التسليم بالعجز عن مواجهة الأسئلة التي لاحقته في أثناء الحوار، ولم يدارها بمقولة الموضة الثقافية في هذا الحوار ولكنه لجأ إلى جمله الغريبة من مثل: (لا أستطيع، لا أرى، لا أوافق)، وهي جمل سلبية وليست جدلية ولا تصمد للحوار بقدر ما تهرب منه. وهو يهرب من الفلسفة هنا بالرغم من شهادة ابنته عن توقه المبكر للبحث عن الحقيقة الكبرى مما جعله يتجه






إلى الفلسفة، ولكنه تخلى عن توقه الأول وقرر أن يحرم نفسه حين تموضع في وضع اللاأدري (agnostic).

وحواره مع كوبليستون أظهره في مظهر من يعطل الأسئلة، مما جعل قراءه معلقين في الفراغ، حتى الملحدين منهم؛ ولهذا شاع عنه أنه هادن الدين وهادن كوبليستون القس الذي يتفاخر بأنه يستطيع إثبات وجود الله فلسفيًّا، في مقابل تصريح راسل أنه لا يستطيع نفي وجود الله فلسفيًّا، وهذا أظهره عاجزًا في لحظة معرفية كانت تحتاج إلى قوة عقلية جبارة يعرفها الكل عن راسل في سائر كتاباته، لولا هذا الاستثناء الخطير والمصيري.












الفصل الخامس:

الشك والإيمان










أولاً: الشك الأبيض

أول طرق التعامل مع الشك هو أن نعيد تعريفه بتعريف واقعي بما أنه مثل صفحة بيضاء وتظل بيضاء إلى أن نكتب عليها حروفنا، وخاصية هذه الحروف التي سنندفع لكتابتها على هذه الصفحة هي أنها ستتحول إلى قوانين تفكير تدير تصوراتنا، هكذا جرب ديكارت فجعل الشك منهجًا للتفكير، ومن ثم نجح في جعل شكه نظرية فلسفية ومنهجية، وبعكسه برتراند راسل الذي جعل شكوكه تتجمد عند مستواها الأول فقرر أن يمنع نفسه من المضي مع السؤال، وقرر أن يحبس نفسه في الشك، فيقول إنه لا يثبت ولا ينفي، (انظر الفصل الرابع). في حين راح ستيفن هوكينج ليجعل الشكوك تخرجه من مرحلة مؤمنة، كما هي حال أول عمره إلى مرحلة تقطع بالإلحاد، وتنفي وجود خالق للكون، وقطع بأن الطبيعة خلقت نفسها، وهي مقولة تحمل تناقضًا منطقيًّا، إذ ينكر أن الله هو الأول والخالق، في حين يقبل أن الطبيعة خلقت نفسها، كما أنه لا يقول: إن الإنسان خلق نفسه قياسًا على الطبيعة، فهل الإنسان من مخلوقات الطبيعة...؟! وفي المقابل لم يناقش إن كانت الطبيعة وهي تخلق نفسها كانت تعي ذلك، وهل لها غرض من ذلك، ولماذا نرى الإنسان يتمتع بالذكاء والوعي بينما الطبيعة لا تملك وعيًا ولا ذكاء، كما هي ملاحظة روسو؛






وسنقف عليها بعد قليل. وهي الملاحظة التي لم يشأ هوكينج الوقوف عليها؛ بل زاد على ذلك وأعلن موت الفلسفة ليمنع مثل هذا السؤال.

من الأمثلة الثلاثة هذه نرى فيلسوفًا مؤمنًا استعان بالشك لتعزيز إيمانه، وفيلسوفًا آخر جعل الشك يدفعه لمذهب اللاأدري (agnostic)، وعالمًا قرر الإلحاد وإغلاق أبواب الأسئلة، وهذه هي الصفحة البيضاء وحروفها التي كتبها كل واحد من الثلاثة كل بطريقته، مما جعل حروف كل واحد ترسم خط حياته وخطوط تفكيره، والأكيد أن كل فرد منا سيكون مثل واحد من هؤلاء الثلاثة.





والسؤال الضروري هو: هل يصح مني أن أحكم على أمر لمجرد أني لا أعرفه ولا يحيط به عقلي...؟! أم أن المنهجية تقتضي أن أجعله بحثًا عن جواب قد أجده بنفسي، أو أجد أحدًا غيري وصل إليه وأرى فكرته تغني أسئلتي؟! وهذا ما جعلني في الفصول الأربعة الماضية أعرض لتجارب في الفلسفة وفي العلم الطبيعي تعاملت مع سؤال الخلق بطرق متفاوتة تثبت شيئًا واحدًا جوهريًّا وهو أن العلم والعقل معًا هما الصفحة البيضاء التي بيد كل مستخدم لهذه الصفحة أن يجعل العلم يسير معه إيمانًا أو إلحادًا حسب ما يرسمه لنفسه، وسيصل إلى النتيجة التي يسمح بها علمه وفلسفته، وهذه خاصية تصف حال الإنسان مع العلم والفلسفة، حيث سنراهما منشطين محايدين لا هما كافران ولا هما مؤمنان، وهما معًا لن يتعارضا مع ما يعتقده الإنسان المستخدم لهما وسيمضيان معه إيمانًا أو إلحادًا، ولا يصح هنا القول إن العلم أو الفلسفة يتعارضان مع الإيمان، وقد رأينا فلاسفة مؤمنين في القديم



وفي الحديث، وكذلك علماء مؤمنين قديمًا وحديثًا، والفصول الماضية ثرية بالأمثلة على هؤلاء وهؤلاء، والأمر كله صفحة بيضاء، وحروفنا عليها ترسم مآلات نظرياتنا، وحتمًا فالعلم والفلسفة محايدان، وهما معًا حسب توظيف الإنسان لهما بإرادة حرة عاقلة وواعية، وسنقف على مفهوم الإرادة الحرة ودورها في الإيمان أو الإلحاد وخياراتها معهما معًا، بمثل خيارات العلم والفلسفة إيمانًا أو غيره.

على أن الشك يصحب الإيمان وكذلك يصحب الإلحاد، وهو عنصر جوهري في كل منهما، ولن يخلو مؤمن من شك، ومثله الملحد الذي عادة يبدأ الإلحاد عنده بشكوك تتقوى حتى تغلب عليه وتحسم موقفه، وقد يتغلب الشك المنهجي فيحرر قلقه إلى إيجاب، أو يتغلب الشك السلبي فيقع في مظنة القطع ولو دون برهان محتجًّا بأنه لم يجد دليلاً يقطع شكه، على أن الدليل في مثل هذه المسائل ليس خارجيًّا كي نطلبه ونجري خلفه، ولكنه داخلي وإن لم ينبع من الداخل فلن نجده في الخارج، وسنقف وقفات على مفهوم الشك وكيف تعامل معه فلاسفة وعلماء وأثروا التجربة حوله.



وأهم شروط البحث العلمي هو أن نتعامل مع الشك بوصفه مفهومًا معرفيًّا يصاحب مفهومي الإيمان والإلحاد، بمعنى أن الشك ليس إثمًا ولا خطيئة روحية يقترفها المرء ضد نفسه وضد راحته المعنوية والوجدانية. والشك ليس خيارًا يختاره الإنسان ليورط نفسه به أو ليحاسبه الآخرون عليه؛ بل هو أحد وجوه البحث العلمي، شريطة أن نجعله شكًّا معرفيًّا يستعين بمنهجيات البحث عن إجابات، وقصة





إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ تزودنا بنموذج يعين على التصوُّر، حيث ابتدأ بسؤال عن آلهة قومه وهل هي آلهة حقًّا، وساءل أباه آزر كيف يعبد أصنامًا لا تعي ولا تفكر، وأدخله هذا برحلة بحثية في ملكوت السماوات والأرض، و تأمل بالكائنات الكبرى التي تفوق آلهة قومه، فنظر في كوكب مشع، ثم في القمر، ثم في الشمس متدرجًا في بحثه عن الأكبر والأعظم ليتخذه ربًّا، ولكن باغته أفول هذه الكائنات كائنًا تلو آخر مما كشف نقصها، وهنا أصبح أمام أقصى حدود السؤال بحثًا عن جواب، ولكنه لم يزل دون الوصول، فطلب المعونة: ﴿لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ﴾ (الأنعام: 77)، وهنا نظر في الشمس ولكن أفولها جعلها مثل سابقيها ولا مزية، هنا فقط أحس ببلوغه الغاية .



وما حدث مع إبراهيم هو نوع من الاستدلال العقلي المبني على القياس المنطقي، ﴿هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكْبَرُ﴾ (الأنعام: 78)، وهي جملة تكررت قياسيًّا مع كل سؤال له إلى أن اهتدى لفاطر السماوات والأرض، وهو تحول مصطلحي من (ربي) بتخصيصه للذات وحدها، إلى فاطر الكل سماء وأرضًا وبشرًا، وهذه نقطة الصفر، فإما أن يقول إن الشمس هي ربه، ومن ثَمَّ هي من خلقه، أو أن يقول إن الشمس نفسها مخلوقة مثله، وهو لم يحسم أمره إلا بعد أن أكمل رحلته الاستدلالية، فتبرأ من آلهة قومه أولًا، ثم من الاحتمالات الكونية التي مر عليها متتبعًا، وفي النهاية أعلن براءته واكتشف فطرته وتيقن من فاطر السماوات والأرض، وسنرى لايبنتز يصل إلى النتيجة نفسها متوسلًا بالاستدلال العقلي ليقف على السبب الأول (الفصل الرابع)،





ومثله ديكارت مستخدمًا الاستدلال العقلي مع تسميته بمصطلح يخصه هو (الشك المنهجي) القائم على التساؤل بحثًا عن جواب مبني على القياس المنطقي وقراءة العلامات الدالة على الخالق، وهما معًا نموذجان فلسفيَّان في تشابه مع إبراهيم في عملية التساؤل المنهجي وفي الوصول عبره لجواب، ومثلهما كولينز الذي سيعبر رحلة استدلالية يوظف فيها العلم ليكون دليلًا في استقراء العلامات، وإن كان إبراهيم تتبع علامات الكواكب فكولينز تتبع النظريات العلمية الكبرى، الجاذبية والتطور والانفجار الكبير، ووصل أخيرًا لكشف لغة الإله متمثلة بالجينوم البشري، حيث يخاطبنا الله وكأن الجينات، والـ DNA رسالة من الله نحتاج لفك شفرتها لنعرف المرسل، وهذه خلاصة رحلة كولينز (الفصل الثالث).

قصة إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ في القرآن:

﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ٧٥ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا كَوۡكَبٗاۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ٧٦ فَلَمَّا رَءَا ٱلۡقَمَرَ بَازِغٗا قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمۡ يَهۡدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلضَّآلِّينَ ٧٧ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمۡسَ بَازِغَةٗ قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكۡبَرُۖ فَلَمَّآ أَفَلَتۡ قَالَ يَٰقَوۡمِ إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ ٧٨ إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ حَنِيفٗاۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴾ (الأنعام: 75–79).

***



ثانيًا: سؤال المحكم والمتشابه

بين المحكم والمتشابه يسكن الشك ويسكن الإيمان متجاورين؛ فيتعزز الشك ليصبح إلحادًا أو يتواضع ليتحول إلى إيمان، وفي كل دين من الديانات السماوية (ذات الكتب الموحاة من اللّه) يحضر المحكم والمتشابه، وتجارب البشر تؤكد حدوث التساؤلات في القلوب حسب التجارب الشخصية لكل مؤمن ولكل ملحد على حد سواء، وكلاهما تواجهه أسئلة دقيقة سيجد أجوبة على بعضها، وستكون هذه من صلب الخطاب المحكم، بينما سيعجز عن اقتناص جواب سريع حول أمور ستعود للمتشابه، والمتشابه غالبًا يأتي من تفاصيل تمر في النصوص المنزلة لا يستبين سببها، وهنا يقع الإشكال في أصله بين نظرتين فاصلتين: إحداهما أن نستعين بالمحكم كي يسندنا في مواجهة المتشابه، ونغلب المحكم لأنه يمنحنا الطمأنينة من جهة ويمنحنا جوابًا من اللّه عن اللّه، وهنا نكون في صف المؤمن المتغلب على شكوكه عبر وساطة المحكم مما يراه في النصوص المنزلة من اللّه، ويحيل المتشابه حينها للتفكير الفلسفي الذي سيضع فرضيات جدلية مثل فكرة الوجود الاحتمالي والوجود الضروري وقد عرضناها مفصلة في الفصل الرابع، وفيها ستكون هناك إجابات عما قبل نشوء الكون وعن سبب خلق الكون، وعن معنى






وجودنا ومصيرنا بعد الموت، هذا هو معنى الطمأنينة التي تتأسس على منطق جوهري؛ هو أن ما نجهله لا يعني أنه غير موجود، وكما أن وجود أطفال يعني بالضرورة وجود أم ولدتهم، وهذه الأم كانت طفلة نتجت عن أم ولدتها، وهكذا إلى أن تصل إلى نقطة يستحيل عليك أن تحدد ما قبلها مثل لحظة حدوث الانفجار الكبير، وهذا حدث احتمالي، كان من الممكن ألا يحدث، لكنه حدث، وهنا يجب أن يكون له سبب ومتسبب، وهنا نصل إلى مفهوم الوجود الضروري الذي ليس له سابق نعلمه، وليس له سابق نفترضه، إذن هو سبب نفسه، وهو سبب كل ما نراه في هذا الكون، وهو سبب وجودنا.



هذه معادلة يرتضيها بعضنا ويعالج بها شكوكه وتجعله يحيل المتشابه إلى المحكم؛ فيطمئن للمحكم ويعالج به المتشابه، وهذا هو معنى الطمأنينة. في حين تتعطل هذه المعادلة لدى بعض آخر يعجز عن تقبل هذه الجدلية كما فعل راسل الذي توقف دون ذلك، وتابع لابلاس بأن هذه فرضية لا تعنيه، وتمنَّع عن تقبل طرح السؤال، وهنا يأتي الشك ليجعل اللاجواب هو الموقف، ولكنه موقف معلق ويخلو من البرهنة على عدم وجود إله خالق بمثل عجزه عن إثبات الوجود ببرهان مادي غير فلسفي، ولكنه أيضًا لن يجد جوابًا على ما قبل الانفجار ولا عن سبب نشوء الكون ولا عن مصيرنا بعد الموت ولا عن معنى وجودنا، وهذه هي حالة اللاجواب التي صنعت لها مهربًا من الأسئلة عبر نظرية هيكسلي عن اللاأدري (agnostic)، حيث تظل مقولة (لا أدري) هي الفضاء المعلق بين المحكم والمتشابه





لدرجة أن أصبحت صفة تخلص الفيلسوف من حرقة السؤال، وكأنه يتخلص من الفلسفة نفسها بما أن الفلسفة جوهرها السؤال.

وبما أن المتشابه لا يقع إلا في التفاصيل، فإن الجوهري متعالٍ على المتشابه؛ لأنك مع الجوهري تقف عند نقطة حاسمة؛ فإما أن تقبل أن الانفجار الكبير مسبوق بوجود عاقل واع أحدث هذا الانفجار، أو تبحث لنفسك عن جواب كأن تقول مع هوكينج إن قوانين الجاذبية خلقت نفسها وخلقت الكون، في مقابل نيوتن صاحب النظرية الذي قال إن الجاذبية عززت وجود الخالق عنده (انظر الفصل الثاني، مبحث نيوتن وهوكينج)، وفي الحالين فالأمر ليس متشابهًا، ولكنه موقف يحسم ويقطع بأحد الاتجاهين، وإن فضل بعضهم مقولة لا أعرف، وكأنهم يجعلونها في منزلة المتشابه ولو من باب التهرب من السؤال.



وهنا يحسن بنا أن نستدعي تجربة روسو مع الشك والإيمان، في المبحث الآتي.







ثالثًا: روسو بين المحكم والمتشابه

يثور روسو في وجه الفلاسفة والكنيسة معًا، فالفلاسفة كما يراهم معجبون بأنفسهم واثقون بنظرتهم، حتى من يتظاهر بالشك، وستراهم عارفين بكل شيء، وفي الوقت ذاته عاجزين عن إثبات أي شيء، ويتندر بعضهم من بعض، وهذه هي السمة الجامعة بينهم، وسبب هذا التباين عندهم هو عجز الإنسان أولاً وتكبره ثانيًا، وكل واحد منهم يعلم أن مقولته ليست أوثق من مقولة غيره ولكنه يتشبث بمقولاته فقط لأنها من إبداعه، ولا أحد منهم يفضل الحق الذي قال به غيره على الباطل الذي اخترعه[1] هو.





أما موقفه من الكنيسة ورجال الدين فإنه يشير إلى نشأته في كنيسة تزعم الفصل في كل قضية ولا تدع مجالاً للتساؤل، وإن رفضت جزءًا من أحكامهم مهما دق وصفوك برفض الكل[2]، ويصور حيرته بقوله: لم أستطع تصديق أحكام غير معقولة، فزهدت في أخرى معقولة، وتعليماتهم لي: صدق الكل.. فارغموني على تكذيب الكل.

---

(1) روسو، دين الفطرة (ص29-30)، تعريب عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 2012م.

(2) السابق، دين الفطرة (ص27، 28).





وهنا يسعى لتخليص نفسه من هيمنة الفلاسفة وهيمنة رجال الدين معًا؛ لأنهم عاجزون عن تخليصه من الشك بقدر ما يقوُّون الشكوك في نفسه، وقرر العودة إلى وجدانه بما أن وجدانه لن يخدعه بمقدار مخادعاتهم له، وإن أخطأ فسيكون الخطأ عليه ولن يمس غيره بسوء، وإن اتبع أوهامه فذاك أخف من اتباع توهيمات غيره.

هنا يقرر روسو عجز الفلاسفة، وليس عجز الفلسفة؛ لأنه سيعتمد على العقل ليهديه إلى الفطرة، والفطرة ستكشف له دين الفطرة، وسيلجأ إلى الطمأنينة لتحسم له الشك، وسيتبع كل ما يطمئن إليه قلبه (ص31).



ويرسم خطته هذه تبعًا لكون الأفكار كلها محل ترجيح وليست محل جزم، ويجمع بين العقل والوجدان هنا ليوظفهما معًا، بما أنه يتعامل مع أسئلة تتطلب الوصول إلى درجة من اليقين لكي تحقق قبولاً ذاتيًّا. وكلما تعارضت فكرة مع أخرى فإن الأولى منهما والأعم هي الفكرة الأبسط والأقرب للعقل. وهنا يتعاضد العقل والوجدان معًا في تعزيز الفكرة من حيث قبولها عقليًّا والاطمئنان لها وجدانيًّا[1]. والمهم هنا هو البحث عن الحقيقة على درجة من التواضع العلمي؛ لأن إحساسه بالإخلاص للفكرة يفوق رغباته الأنانية في ابتداع مقولة فلسفية هدفها فقط منافسة غيره من الفلاسفة بأن يقول

(1) روسو (ص69).





غير ما قالوا، وهي علة الفلاسفة حسب وصفه لهم، وسبب ثورته عليهم، مع أنهم زملاء مهنة وزملاء تخصص، لكنه هنا يمارس نقدًا ذاتيًّا ويعري المؤسسة الفلسفية لينقذ نفسه من قلق الأسئلة التي تبعده عن الأجوبة، ولا تفضي به إلى شيء، والله قد خلق لنا عقولاً لأنه أراد لنا إرادة حرة، وتركنا نستعمل هبته العظيمة هذه لكي نبحث عنه مستخدمين العقل والوجدان معًا، وهذا هو الطريق الذي يحمي العقل من الغرور ويحمي الوجدان من فيض العاطفة، وهذه قوة ذهنية قد نسميها نباهة أو تأملاً أو تفكيرًا، ولكنها في حقيقتها شيء في النفس وليست في الأشياء، وهي التي يصفها روسو بأنها «من فعلي رغم أنها لا تعمل إلا عندما تنطبع في ذهني صور الأشياء. لا خيار لي في أن أحس أو لا أحس، لكن لي كامل الحرية في أن أمحص محسوساتي، كثيرًا أو قليلاً» (ص36)، وهنا فهو كائن يحس وينفعل، وفي الوقت ذاته هو كائن عاقل وفاعل، وكلما تحرز في حكمه اقترب للصواب، وهذه ستكون حصانة للعقل من الوقوع في غلواء الصواب المطلق؛ لأن الوجدان يطعم العقل بالذوق في التقبل أو الرفض دون الخضوع لأوامر العقل المطلقة[1]؛ ولذا فإن كل ما ستهدينا إليه عقولنا هو دين الفطرة (ص16).




هنا يضع روسو نفسه في طريق يقوده إلى دين الفطرة. رافضًا زملاءه الفلاسفة ورجال الكنيسة معًا بما أن التعصب الفلسفي

(1) هناك أفكار فلسفية تتوافق مع تصورات روسو هذه، يحسن العودة لها في الملحق في نهاية الكتاب عن (مفهوم العقل).





يؤدي إلى غرور عقلاني وضرره أكبر من نفعه، ومثله التشدد الديني الذي هو عند روسو أخطر من الإلحاد[1].

***

(1) روسو (ص129).





رابعًا: هل لقوة غير عاقلة أن تخلق قوة عاقلة

مرَّ بنا قول ستيفن هوكينج إن الطبيعة خلقت نفسها[1]، وهذا قول ليس عن نتيجة مختبرية علمية، ولكنه استنتاج منطقي، ومن هنا يقع التناقض بما أنه ينسب حدثًا عظيمًا يحتاج فعله إلى ذكاء ووعي وتدبير إلى قوة لا تملك أيًّا من هذه الصفات، وفي الوقت ذاته ينكر نسبة حدث الخلق لقوة عاقلة ذكية مدبرة وواعية، وهنا سنقف على السؤال مستعيدين روسو مع فارق أكثر من قرنين بينه وبين دعوى هوكينج، حيث تنقلب المعادلة لصالح المنطق، وروسو يقول: «لا أستسيغ -بالرغم من جهودي الصادقة- أن تكون المادة الجامدة الميتة قد أنتجت كائنًا ذا حياة وإحساس، أن يكون الدهر قد أبدع من غير قصد كائنات عاقلة، وأن ما لا يفكر قد أنشأ كائنًا يفكر» (ص47).



ولو نظرنا لأي حركة في الكون ومنها حركات البشر وقلنا إنها حركات عفوية فسوف نعجز عن تصور سبب أول لها، وانتفاء السبب الأول هنا نابع من افتراض يسوقه روسو بأن طبيعة المادة السكون، وأنها بذاتها عاجزة عن إحداث أي حركة تصدر عن قرار ذاتي منها، وأي جسم يتحرك فلابد أنه جسم حي أو أنه يتحرك

(1) انظر لينكس (ص40)، الفصل الثاني.





مدفوعًا بقوة خارجية عنه، ويؤكد هنا أن عقله يرفض رفضًا باتًّا أن تكون المادة غير المنتظمة تملك القدرة على التحرك من ذاتها أو تقوم بأي فعل مهما يكن نوعه (ص38)، وهذا يدفعنا للتعرف على قوانين المادة عبر الاختبار والتأمل، وهي قوانين تدلنا فقط على النتائج لا على الأسباب، مما يوجب علينا البحث عن المسبب الأول وهو مسبب أولي يدل بالضرورة على مشيئة، ووراء حركة الكون ونشاط الطبيعة توجد إرادة تلغي عفوية الأحداث أو تعليقها على مجرد المصادفة (ص39-40).



ونستحضر نظرية هوكينج هنا في أن لا شيء قبل الانفجار الكبير مما يفرض السؤال عما إذا كانت تلك الحركة عفوية أو أنها تملك إرادة ذاتية لإحداث نفسها، أو أن وراءها فاعلاً يعي ويدبر، وهو السبب الأول. أما لو قلنا إن المادة تبدع الحركة فإننا نتخيل فعلاً بلا فاعل، أي نتخيل اللاشيء، كما يقول روسو (ص41، 45). وسؤال روسو المهم هو: لماذا التزمت الطبيعة بغتة بقواعد صارمة تجاهلتها طوال أحقاب مديدة...؟ وإن كان روسو لم يشهد ظهور نظرية الانفجار الكبير التي جاءت بعده بأكثر من قرنين فإن سؤاله هذا سيحضر تلقائيًّا أمام كل من تصور أن الانفجار حدث دون ميعاد مسبق ودون سبب سابق عليه، وكذلك لو أن نيوتن شهد نظرية الانفجار الكبير لكرر مقولته بأنه كلما تأمل في العلم تعزز إيمانه بمثل ما نظر لاكتشافاته في مجال الجاذبية بأنه دليل على الخالق (انظر الفصل الثاني).





ويخلص روسو إلى مفهوم الجوهر، وأن الكون كله يعود إلى جوهر واحد جامع للصفات كلها، والجوهر عند روسو هو الكائن المتصف بصفة أصلية مجردة من التغيرات الآنية أو اللاحقة، وإذا أمكننا أن نرد كل الصفات المعروفة لدينا إلى صفة واحدة فسيحق لنا القول بواحدية الجوهر، لكن لو كانت الصفات كلها جوهرية واتسمت كل واحدة منها بسمة الجوهرية فهذا يعني أنها متعارضة فيما بينها، وستستقل كل واحدة عن الأخرى، ولن تسلم أي واحدة للأخرى بالتفرد، وهنا ستنتفي صفة الجوهر عن الكل (ص50).

وفي هذا تعزيز لنظرية (الوجود الضروري) التي تقوم على أن الانفجار الكبير حدث احتمالي وكان له ألا يحدث، ولن يتحقق له حدوث إلا عبر سبب قد يخفى عنا ولكنه حتمي الوجود من حيث إن الانفجار لم يحدث نفسه، ولا يملك العقل والإرادة لإحداث نفسه، ولا لما سيحدث بعده من نشوء قوانين للطبيعة تضبط مسارها وتطورها، وهذا هو معنى القوة العاقلة التي خلقت كائنًا عاقلاً هو الإنسان، وكونًا منتظمًا بقوانين، ولن يمكننا أبدًا الزعم بأن هذا يحدث دون تدبير ذكي ومحكم يعي فعله ولديه سبب للفعل وتقدير لشروط ديمومة الفعل.







خامسًا: لماذا منحنا اللّه إرادة حرة

ما العلاقة بين الإيمان باللّه والإرادة الحرة؟!

ما العلاقة بين الوجدان والعقل من جهة، وأن تكون حرًّا في قرارك وفي إرادتك من جهة ثانية، وهل الإرادة الحرة دليل فلسفي على الخالق...؟!





وحتما فإننا نجزم ألا حرية دون إرادة، ولا إرادة دون حرية، فيما الذهن البشري ذهن عاقل وعاطفي معًا. وقد يسهل علينا تفهم التصرفات العاقلة من حيث هي واعية وتعتمد الحجة دفاعًا أو تفنيدا، لكن تصرفات العاطفة أكثر تعقيدًا؛ لأنها تعمل بأساليب غير معقلنة، وفي غالبها تعتمد رد الفعل وتتحرك بناء على علاقة الذات مع غيرها بشرًا أو ظروفًا. ومعها يتراجع العقل لأنه بطيء الحركة ويحتاج وقتًا للتفكر وحساب العواقب والمصلحة والمضرة، على عكس العاطفة التي تتصرف دون حسبان، ويحضر العقل بعد ذلك. وكذلك يحضر الضمير مع فروق في توقيت الحضور، حيث العقل لا يتأخر كثيرًا في الحضور، وحضوره جلي وتسهل مخاطبته ومحاورته، كما أنه قادر على عقلنة التصرف حتى التصرف الخاطئ سيجد له تخريجًا أو تبريرًا. ولكن الضمير إذا حضر فإنه



لا يحاور وإنما يحاسب أو يكافئ، حسب حالة الحدث حسنًا كان أو قبيحًا. وفي حال ما كان الحدث غير حسن فإن حضور الضمير سيكون تحت عنوان ما نسميه تأنيب الضمير.

وهنأ يأتي السؤال عن الضمير ودوره علينا؛ فهو خاصية بشرية تلامس كل البشر أخيارهم وأشرارهم، عالمهم وجاهلهم، ولا يسلم منه شخص ولا يفر منه أحد، وليس للعقل سلطة عليه؛ فمن أين أتى ونحن لا نتعلمه ولا سلطة لنا عليه!

ولو قلنا إن الإيمان نفسه هو منطقة عاطفية وليست عقلانية (وهو قول هيوم وروسو) فإن الضمير كذلك حالة عاطفية وليست بعقلانية؛ ولذا هما معًا من مصدر واحد لا يفسره العلم ولا العقل.




وسنعرض هنا لموقف روسو الذي يعرض تصوره بإجمال حيث يقول: أن أطلب من الخالق أن يغير مشيئتي يعني أن يقوم هو بالعمل وأنا أتقاضى الأجر (ص86)، وهنا يكشف عن العلاقة بين وجود عقل مع نفس وروح، ولكل واحدة منها وظائف تختلف نوعيًا عن الأخرى، وكلما عجز العقل عن وظيفة فستقوم بها إحدى القوتين، قوة الروح أو قوة النفس، والعقل ليس كاملاً، وهذا أمر يشترك في قوله كثيرون مثل جون لوك وكانط وهيوم، وعربيًّا الغزالي والجرجاني (انظر الملحق، مصطلح العقل)، على أن روسو يطرح العلاقة الدقيقة بين العقل والضمير، بحيث يكون الضمير مصدر الإيمان، والعقل مصدر الإرادة، ويشترك الضمير مع العقل في تبادل



وظائف الإرادة، فتأنيب الضمير مثلاً يأتي تاليًا لارتكاب الإنسان خطأ من نوع ما، وكما أن العقل الواعي سمح للذات أن تختار أمرًا ليس بصحيح في مقياس المروءة فإن العقل هنا لن يتمكن من تعديل خطئه، وقد يساعد بتوفير مبررات لا تمسح أثر الخطأ فحسب، بل أيضًا تتيح فرصًا أخرى لتكرار الخطأ بغطاء عقلاني متغطرس، وليست نظرية الحروب إلا صيغة لهذه التراجيديا البشرية، غير أن الضمير سيتولى مهمة المحاسبة والملاحقة الملحة.

وحسب سي. إس. لويس[1] فإنه تبعًا لوجود الإرادة الحرة فإن الشر يقع من الإنسان وينسب له؛ ولذا يتحمل مسؤولية أفعاله بما أنه في خيار بين منعه من حرية الاختيار أو تحمل مغبات هذه الحرية، ومنعه من الحرية أشد ضررًا من محاسبته على أفعاله، ومن يتذمر من أن الخالق لم يمنعه عن فعل الشر فهو كمن يلوم ربه على منحه حرية الاختيار كما يقول روسو، وهي هبة تمنحه ميزة معنوية في أن يكون صاحب مروءة كلما فعل خيرًا لا يرجو ثوابه أو امتنع عن شر تعففًا عنه، وهل سيكون من العدل أن تجازي على الخير من لا يقوى على فعل الشر. وهل كنا سنتمتع بحرية الاختيار لو لم يمنحنا اللّٰه هذه الحرية...؟![2]



أن يفعل الإنسان الشر وفي الوقت ذاته يحب الخير هي أقوى علامات المنحة الربانية عبر هبة الإرادة الحرة؛ فاللص مثلاً يريد

(1) C. S. Lewis: Mere Christianity. Harper Colins Publisher, London 1952.

(2) روسو (ص57)، وانظر: (ص56-66)، وانظر لويس: (ص18).





من غيره أن يكونوا أخيارًا، والأمم يبحثون عن خائن لدى الأمم الأخرى يسرب لهم المعلومات ويكافئونه على ذلك، لكنهم سيعاقبون خائنهم وقد يعدمونه، ومع أننا لا نستفيد من بطولات القدامى في ساحق التاريخ إلا أننا نستمتع في تمجيد بطولاتهم، وهذا يشير إلى خبيئة مكينة في النفس البشرية تجعل اللص يطعم الجائع، والقاتل المحترف يساعد المحتاج ويشفق عليه، وسنجد عند الجميع في العالم كله دون استثناء صيغًا لهذه المشاعر العميقة التي لم تأت من تعليم المدارس ولا من ثقافة المجتمع؛ بل هي سمة كونية تعم ولا تخص، وليست خارجية، وإنما هي مغروسة في النفس البشرية[1].



هذا دليل على الخالق الذي منح هذه القيمة للإنسان، ولا يمكن نسبتها لقوانين الطبيعة التي يتولى لويس التمييز بينها وبين القانون الأخلاقي من حيث إن قوانين الطبيعة تعني ما يلزم الكائن فعله قطعيًّا مثل سقوط صخرة من فوق، حيث تصف قوانين الجاذبية ما سيحدث للصخرة الساقطة، بينما القانون الأخلاقي يسمح للمرء بأن يخالفه من حيث إنه يعرف الخير ويرغب به، لكنه قد يفعل الشر مع معرفته أنه ليس خيرًا[2]، وهذه خاصية لم يخترعها البشر ولا تتحكم فيها قوانين الطبيعة، وإنما جاءت من مصدر لابد أنه اختارها لنا عن قصد وتدبير.

(1) روسو (ص 71-73).

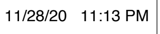
(2) لويس (ص17-20).





ويمضي لويس في محاجته عن الخالق ودور الإرادة الحرة كدليل من داخل نفوسنا بأن يطرح التصور الآتي: إن كان للكون من قوة عظمى صممته وتديره فإن المصمم -أي مصمم- لا يتجلى في تصميمه، ولن ترى مصمم العمارة يتجلى في عمارته عبر دليل ظاهري يكشفه كعمود أو جدار، وهذه حال ثقافة التصاميم؛ ولذا فدليلنا إلى الله سيكون من دواخلنا العميقة عبر توجيهات داخلية توجهنا بقوانين ذاتية تعتمد الإرادة الحرة والعقل المميز لكي نتصرف بطريقة محددة سلوكًا وتفكيرًا، وذاك هو الصندوق الأسود الذي نستطيع فتحه، وفيه نكتشف أننا لا نعيش بقدرتنا الفردية، ولكن هناك شيئًا في دواخلنا يعطينا تعليمات كيف نتصرف. وهذا هو القانون الأخلاقي. وهو ما يجعل سلوكنا يختلف عن سلوك صخرة تخضع لقانون الجاذبية مجبورة دون خيار منها، كما هي حال القوانين الطبيعية بعامة وقوانين الغرائز مثلها، حيث لا خيار ولا إرادة حرة معها. أما القانون الأخلاقي فهو مثل كتاب بصفحات نقرؤها تلقائيًّا ونتصرف معها بفهم تلقائي كذلك، ولكننا نتمثلها بإرادة حرة، فنعي الخير منها وقد نتصرف بنقيضه؛ فمن منحها لنا ومنح معها الإرادة في أن نفعل أو لا نفعل؟! هذا هو الكتاب الداخلي الذي لو بحثنا له عن واهب فلن يكون إلا الخالق الذي اختار للطبيعة قوانين قسرية، واختار لنا قانونًا مشفوعًا بحرية سلوكية تجاه هذا القانون. وما نتعلمه من المدارس ومن المجتمع ليس سوى تذكير بهذا القانون وليس ابتكارات من معلم ما







أو مجتمع ما. إنها أمر كوني لا يختلف فيه بشر عن بشر ولا ظرف عن ظرف. والكل يعرف الخير ويعرف الشر، ويفعل هذا وذاك ويناله تأنيب الضمير، دون دراسة أو توصيات من خارجه. والكل يشعر بالراحة مع الخير والتوتر مع الشر وإن فعله، وهذه الخاصية ليست مادة (matter)؛ لأن المادة لا تعطي توجيهات معنوية، وهذا ما سيفضي بنا إلى (تأنيب الضمير)[1].

وما دمنا نملك حرية إرادة ونميز بين الخير والشر، ونعلي من قيم الخير فينا وفي غيرنا، ومع هذا نرتكب الأخطاء صغيرها وكبيرها، ويسهل علينا محاسبة غيرنا كما يحدث أن نجاهر بالاعتراف بالأخطاء ونطلب المسامحة، وهذا أمر لا ينهي القصة؛ لأننا نميل كثيرًا إلى كتم سرنا ونحاذر من انكشافه، ولكن شيئًا آخر لن نستطيع مواجهته ولا الهروب منه ولا إسكاته، ذاك هو تأنيب الضمير، وهذا لم نكتسبه من أحد، لا من البيت ولا من المدرسة ولا من المجتمع ولا من أي مصدر خارجي؛ بل يأتي ليكون رقيبًا يرقبنا وليكون رسالة لنا ممن خلقنا وغرس فينا هذا الرقيب الذي نعرف أنه حقيقة بما نلمسه من أثرها ومن فعلها فينا، ونعرف أننا لا نتحكم بها، وأنها تحدث فحسب، فنعرف من حدوثها أنها موجودة، وأنها من ثَمَّ حقيقة.



وهنا سنتصور فكرة الخالق من حيث إن التصديق به يأتي من

(1) لويس، انظر: (ص24-27).



علاماته التي نراها ولا نعرف لها مصدرًا أو لا نحيط بها، ولكنها مع هذا علامات تحتاج منا فحسب إلى أن نقرأها. وتأنيب الضمير علامة دقيقة، وهي واحدة من منظومة علامات تنتظمها فلسفيًّا منظومة القانون الأخلاقي، وقد أجاد روسو ولويس في عرضها، وللويس -خاصة- تأثير كبير على علماء وفلاسفة أخذوا بفكرته عن القانون الأخلاقي وساعدتهم على فكرة الإيمان[1].

***

(1) انظر: كولينز وتاثير لويس عليه وعلى كثيرين غيره، (ص21-24).





سادسًا: العقل والقلب

لكي نتصور طبيعة العلاقة بين العقل والقلب لنأخذ تجربة محبة الأم، وأي أم في الكون هي من حيث القيمة المعنوية مثل أي أم أخرى، أي أن الأمهات كلهن على منزلة واحدة في صفاتهن المعنوية، ولكن واقع البشر يقول إن محبة الأم تتنوع حسب علاقة كل واحدة مع أبنائها تحديدًا، والابن يحب أمه دون سائر الأمهات اللواتي سيراهن مجرد نساء دون أي ميزة تخصه معهن، وهنا نرى الفرق بين العقل والقلب؛ فالعقل سيقول بالتماثل ولن يحتكم للتمييز في معنى الأمومة، ولو قال بمحبة الكل تحت مفهوم محبة الأم كقاعدة مبررها معنى الأمومة فحسب، فهذا منطق عقلاني بكل تأكيد، ولو سلمنا به فنحن نمارس عقلانيتنا بأقصى درجاتها. أما إن قبلنا حكم القلب وتمييزه المعتمد على كل فرد مع أمه فنحن حينها سنؤسس لعلاقة منطقية تجمع بين العقل والقلب لكي نصل للمعنى الواقعي لمحبة الأم وليس المثالي المجافي لواقع الحال البشرية.




وقياسًا على هذا لو أخذنا الإيمان ونظرنا إليه أنه ينبع من القلب تمامًا كالمحبة فإننا سنتصور ما قاله روسو عن حصانة العقل من الوقوع في غلواء الصواب المطلق؛ لأن الوجدان يطعم العقل بالذوق



في التقبل أو الرفض دون الخضوع لأوامر العقل المطلقة؛ ولذا فإن كل ما ستهدينا إليه عقولنا هو دين الفطرة (ص16).

ومن هنا سنقول إن الإلحاد يعود لتغليب العقل على القلب وجعل العقل أعلى منزلة من الوجدان؛ ولهذا لن يجد المعنى الشكوكي سندًا وجدانيًّا يقوي موقف العقل، وسنفقد التوازن إلا لو سلمنا بحقوق القلب مضافة لحقوق العقل، ونسمح لنمو علاقة إيجابية بينهما، وسيجد الإيمان طريقه للعقل بما أن الإيمان ينبع من القلب، ثم يستجيب العقل لدواعي الوجدان، وستأتي الحجج الفلسفية لصالح الإيمان وستجد مسارها للتفكير دون تصلب مضاد ومقاوم لها، هذه خلاصة تأتي من تجارب فلسفية لعدد من الفلاسفة عرضنا لهم في الفصول المتعاقبة، ولعل منظومة مفاهيم روسو تجمع الفكرة وتقدمها بوضوح مخلص للفكرة عقليًّا ووجدانيًّا.







ملحق:

مصطلح العقل في الثقافة الإسلامية وفي الفلسفة الغربية




هذا البحث مقتطع من كتابي (السردية الحرجة)، وقد استضفته هنا لحاجة الكتاب هذا إليه، وللإحالات الكثيرة لمفهوم العقل فلسفيًّا، وكتاب السردية من منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ٢٠٢٠م.







أولاً: مفهوم العقل (وهم العقلانية)

1. ما العقلانية

يقول سارتر: أظنني أعرف، فإذا سألت نفسي وجدتني لا أعرف، وهذا ما دفعه لطرح كتاب يسعى فيه لمساءلة (ما الأدب) ليضع نفسه أمام لعبة تحويل العادي إلى إشكالي[1]، ومثله سيكون السؤال عن العقلانية، وهل هي نسبة للعقل...؟ ومثلها المعقول والعقلنة، وهل اللاعقلاني جنوني إذا افترضنا أن العقلاني عقلي، على أن الناس تمجد العقل وتمنحه المقام الأعلى في الصفات وفي الأحكام، ويبلغ درجة الكمال الأعلى، وكل ما يتفق مع توجهات أحدنا وميوله وتفضيلاته سيكون عقلاً، وما خالفه سيكون جنونًا أو في الأقل لا عقلاني، بحيث سترى الأمر عقلانيًّا ولا عقلانيًّا في آن واحد، حسب ميول الواصف وموقفه من مسألة ما، ولكن الجانب المصطلحي سيقع في إشكالات عديدة لتحديد المفاهيم.



على أن أولى معضلات التعرف على العقل بوصفه مفهومًا هي أن العقل تصور مجرد لا يقابله أي متصور محسوس، فهو ليس

(1) سارتر، ما الأدب، ترجمة محمد غنيمي هلال، دار نهضة مصر، القاهرة، دون تاريخ.





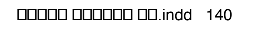
عضلة، وهو مجرد عن المادة كما وصفه الجرجاني، ولكنه مطابق لها في فعله، وهذا لغز علمي أكثر مما هو حل للمعضل، وسنرى كيف تخلص الجرجاني من هذا المأزق فيما يأتي من قول. وسنشرع بمفهوم العقل في الثقافة الإسلامية ونتلوه بوقفة مع حال العقلنة في الفلسفة أو (وهم العقلانية) كما سماها هايت[1]؛ مما يجعلنا أمام سردية ثقافية تتحول إلى سردية حرجة حين طرح السؤال كما قال سارتر، خاصة في التباسات المفهوم وفي سيرة توظيفه، بما أن العقل كما يصفه هايت مصمم ليمهر في معالجة القصص أكثر من مهارة التحليل المنطقي[2]، وكل فرد بشري ينطوي مضمره على سرديات تخص تفضيلاته وتؤثر على ترجمة حياته حسب مجازياتها، وهنا تشتبك السردية النظرية مع السردية الحرجة.

2. مفهوم العقل في الثقافة الإسلامية

أول ما تجب ملاحظته أن القرآن الكريم لم ترد فيه مفردة العقل بصيغة الاسم، ولكن وردت صيغة يعقلون، ومثلها يفقهون ويبصرون، ونشير إلى آيتين ننطلق منهما لما يتلو ذلك من معطيات لمفهوم العقلنة، الآية الأولى قوله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ ﴾ (الحج: 46)، والآية الأخرى المتصلة بهذا تقول: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ﴾ (الأعراف: 179).

(1) J.haidt: The Righteous Mind 34. 36.79. vintage.New York. 2012.

(2) Haidt: The Rightious Mind. 328.






وفي الآيتين أسندت الوظائف للقلب، فهو يعقل وهو يتفقه، كما أن الأذن تسمع والعين تبصر، ولكن بصر القلب أعلى من بصر العين بما أن القلب هو الذي يتحكم بالمبصر والمسموع فيحوله إلى معقول ومفقوه أو يتقاصر دون التعقل والتفقه والتبصر، وهذه ثلاث وظائف للقلب، وستتبعها وظيفة رابعة هي وظيفة التأويل، كما ورد في الحديث، حيث دعا رسول الله عليه الصلاة والسلام لعبدالله ابن عباس بقوله: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»[1]، وهذه هي الوظيفة الرابعة مرتبطة بالقلب بما أن القلب يتفقه؛ ولذا يكون التأويل مع التفقه، وهما معًا مع التعقل والتبصر.



بما أن الوظائف الأربع اتحدت في تجاورها الدلالي والاستنباطي بما أنها تفكر في الكون وتتدبر علاماته وتعقل فيها مع تفقه في المعاني والدلالات وتبصر بتأويلها؛ وهي علم رباني طلبه الرسول من الله لابن عباس، وكذا هو علم مكتسب؛ لأن الآيات نعت على أصحاب الآذان وأصحاب العيون تقصيرهم في التبصر والتسمع؛ لأن قلوبهم لا تريد أن تبصر، ولو أبصرت القلوب لتفقهت وتعقلت وتعلمت التأويل اكتسابًا.

ومن أجل اكتساب مهارة التأويل لجأت الثقافة الإسلامية لاستنباط علمين من علوم التأويل ومناهج الاستنتاج وقراءة النصوص والتبصر بمداليلها، وهما علم أصول التفسير، وعلم

(1) الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة رقم (2589).





أصول الفقه، بوصفهما مناهجين في صناعة التأويل ومن ثم التفقه وعقلنة المسموع والمبصر في النصوص وفي الكون وفي الذات.

3. التأويل وصناعة الملكة

يقوم التأويل بمقام رفيع في صدارة مفاهيم علمي أصول التفسير وأصول الفقه، وينبني على تدرج الدلالات لتصل إلى أدق مستوى في سبر إمكانات النص، وأشير إلى كتاب الشيخ عبد الرحمن السعدي في أصول التفسير وقواعده[1]، ومن هذه القواعد قاعدة: «مراعاة دلالة التضمن والمطابقة والالتزام» ويوضحها بقوله: «والطريق إلى سلوك هذا الأصل النافع: أن تفهم ما دل عليه اللفظ من المعاني، فإذا فهمتها فهمًا جيدًا، ففكر في الأمور التي تتوقف عليها، ولا تحصل بدونها، وما يشترط لها، وكذلك فكر فيما يترتب عليها وما يتفرع عنها وينبني عليها. وأكثر من هذا التفكير وداوم عليه، حتى يصير لك ملكة جديدة في الغوص على المعاني الدقيقة، فإن القرآن حق، ولازم الحق حق، وما يتوقف على الحق حق، وما يتفرع عن الحق حق، ذلك كله حق ولا بد».

ولن نغفل عن مصطلحه عن (الملكة الجديدة) ووظيفتها «الغوص على المعاني الدقيقة» عبر الدربة والتدرب على مقتضى الدلالة التي تقوم على ثلاثة أركان هي: التضمن والمطابقة والالتزام،



(1) ابن سعدي: القواعد الحسان في تفسير القرآن، (مجموعة مؤلفات الشيخ) (33/8). مركز صالح بن صالح الثقافي، عنيزة 1988م.





وهي درجات في الدلالة يتشابك اللفظ بها لتشكيل منظومة المعاني المتوالدة والمتضامنة لتنبني عليها الدلالات، وعبرها يتحرك التأويل والتفسير، وعبر ممارسة هذه المنهجية والمداومة عليها تنشأ ما سماها بالملكة الجديدة، بوصفها مهارة في التأويل واستنباط المعاني، حيث هي وظيفة التفقه وعقلنة المعاني، ولن نغفل عن وصفه الملكة بأنها ملكة جديدة تكتسب بالدربة وفعل العقلنة والتفقه، وكل جديد يقتضي قديمًا له، ولا يصح إطلاق صفة الجديد إلا لوجود القديم، وهذا يحيل إلى وجود الموهبة أولاً، ثم تتلوها الدربة، وفي تعاضد الموهبة مع الدربة تتشكل هذه الملكة بما هي مهارة مكتسبة بشروطها في مراعاة دلالة التضمين والمطابقة والالتزام؛ لأن الحق يفترض ما يلزم الحق، ولازم الحق يقود لما يتوقف على الحق، فيكون حقًّا كذلك، ويتبعه ما يتفرع عن الحق فيكون حقًّا أيضًا. وبهذا تتحقق نظرية التأويل كوظيفة للتفقه والعقلنة.



هذا هو المفهوم الإسلامي لنظرية العقلنة المنسوبة للتبصر القلبي وتعقل القلب، فماذا إذن عن تعريف العقل في الثقافة الإسلامية...؟

4. تعريف العقل في الثقافة الإسلامية

يورد الجرجاني بضعة تعريفات للعقل، معظمها لا تخرج عن التعريفات التجريدية التي تزيد المفهوم تجريدًا، وتبعده عن التصور العملي، ولكن واحدًا منها جاء دقيقًا ومحكمًا وملهمًا لمزيد من الفهم





وتدقيق المفهوم، وهذا نصه: «العقل جوهر مجرد عن المادة، مقارن لها في فعله، وهي النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله: أنا»[1].

وهذا تعريف يورده الجرجاني عقب تعريفات أخر سردها متتابعة دون أن يقف على أي منها في نقد أو مراجعة، ولعله تركها لقرائه على مدى الأجيال ليتفكروا فيها.

وقد نكتشف حيرة الجرجاني الصامتة حول تشابكات التعريفات وغلوها في التجريد، ويتبدى ذلك في التناقض الظاهري بين وصفه للعقل بأنه «جوهر مجرد عن المادة» ثم قوله: «مقارن لها في الفعل»، فكيف يتأتى لشيء موصوف بأنه جوهر، وأنه مجرد عن المادة، ومع هذا يمتلك قوة الفعل كما تفعل المادة...؟!





ونحن في تأملنا سنقع دومًا في إشكال عميق مع أي محاولة لتعريف العقل، حيث سنقع في التجريد، ونعجز عن توجيه الدلالة باتجاه الفعل، وهذا هو الحرج العلمي الذي وقع فيه التعريف الوارد عند الجرجاني، ولعل هذا ما يتبدى في تحول التعريف إلى مستوى آخر بقوله المفاجئ: «وهي النفس الناطقة»، وكأنها جملة انفجارية، انفجرت فيها المادة لتثبت فعلها، حيث تحول المجرد عن المادة إلى متصور يسهل تصوره، فنحن نعرف (النفس الناطقة) ونعيشها، وهي الواصل بيننا وبين الجرجاني نفسه بوصفه ناقلاً للتعريف وبوصفنا مستقبلين لنقله، وهذه الناطقة هي ما توافقت عليه

(1) الجرجاني: التعريفات 78، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد 1986.





تعاريف الكائن البشري بأنه (حيوان ناطق)، وهذه النفس الناطقة هي «التي يشير إليها كل أحد بقوله: أنا».

هنا دخلنا في تعريف له فعل، وله أثر يمكننا تصوره.

وما دام العقل هو النفس الناطقة التي يقول عنها كل واحد منا (أنا) فلابد إذن من وضع هذه الأنا في خلية بنيوية لنتصور بنية الأنا التي هي العقل.

وبنية الأنا كخلية بنيوية ستقوم بالضرورة على أربعة عناصر هي: (الأنا - الزمان - المكان - اللغة)، ولن تقوم الأنا إلا عبر الزمان والمكان واللغة، وهذه شروطها لتفعل فعل المادة، وسنعرض لهذه البنية بعناصرها الأربعة.



5. (الأنا - الزمان - المكان)

تبعًا لما مر سننظر في العناصر والعلاقات القائمة فيما بين المكونات التي بها تتشكل وظيفية البنية.

وأولها علاقة الأنا بالزمن، ولكل ذات زمنها وطبع الزمن الذاتي التحول عبر مراحل ومحطات كبرى داخل الذات، فعمر الطفولة يحمل أنظمة ذهنية يتمتع فيها الذهن الطفولي بمنظومة تصورات تحدد عنده المعقول وغير المعقول، وكثير منها يأتيه عبر مناهج التربية منزلية كانت أو مجتمعية أو مدرسية، وبإزائها فللطفل مشاعره ورغباته الخاصة التي تدير تصوراتها الصغيرة، حسب





عمره، وهذا الطفل حين يكبر لسن المراهقة ستتغير عنده منظومة المعقولات، وتظل هذه المنظومة تتغير مع كل مرحلة عمرية يتحول إليها الإنسان؛ ولذا فالمعقولات تتغير تبعًا لتغيرات الزمن المرتبطة به الذات، وكما يتولى الزمن تغيير وتعديل المعقولات فإن المكان أيضًا يفعل الفعل نفسه، وكلما انتقلت الذات من مكان إلى مكان تغيرت معه متصورات الأنا، أي أن العقل يتغير مع تغير الزمن وتغير المكان، بما أن العقل هو الأنا، حسب ما أورد الجرجاني، وهو ما أراه منطقيًّا لتصور مفهوم العقل. وفي تغير الأنا بما أنها العقل فإن تجربة معظم أجيال هذا الزمن أنهم قد مروا بتجربة التحول من الريف إلى المدينة، ومروا تبعًا لتغير المكان بتغيرات ضخمة في منظومة المعقولات وغير المعقولات، تمامًا كتلك التي تحدث مع تحول السن من طفولة إلى ما يتلوها من مراحل تتغير المعقولات فيها مع كل مرحلة.

6. (الأنا - اللغة)

على أن أخطر التحولات في أنظمة المعقولات تأتي في علاقة الأنا مع اللغة، وهذه تشير إلى التعريف الوارد عند الجرجاني حينما أشار إلى العقل بوصفه (النفس الناطقة) التي يشير إليها كل واحد بأنها: أنا.

وبما أن العقل هو الأنا التي هي النفس الناطقة فإن أثر اللغة على المعقولات هو أعمق الآثار؛ ولذا فالعقل المجرد هو مفهوم لغوي يقوم على جذر (ع ق ل)، وهذا لفظ يستجلب معانيه مما ننسبه لهذه اللفظة من دلالات وما ننسب لها من أفعال حتى ليكون مجردًا عن المادة ومقارنًا







لها في فعله، دون أن ينقض هذا ذاك، والسبب أننا كبشر قررنا أن نتخذ معنى متعاليًا جردناه من شروط المادة ولو ظاهريًّا لكي نرتاح معه من وعثاء الحياة فنمنحه كل ما هو مفقود عمليًّا، وكلما توافق أمر مع ما تتمناه تصوراتنا جعلناه معقولاً، نسبة لذلك المخترع اللغوي الجبار، وإذا لم يتوافق مع مراد تطلعاتنا قلنا إنه غير معقول.

وتظل اللغة هي مصدر المد والتغذية، وإذا قال الجاحظ إن القراءة هي «عقل غيرك تضيفه إلى عقلك»، وكل إضافة لغوية هي مزيد من رصيد الذهن من المعاني والتصورات، ومن ثَمَّ فإن المعقولات ستتغير وتتعدل وتتبدل تبعًا لكل إضافة لغوية تدخل للذهن وتتوغل فيه.



وكما في شهادة الإنسان على نفسه حين يلحظ تغيرات معقولاته تبعًا لتحوله من الريف إلى المدينة وتحولاته بين مراحل العمر، فإن دخول المرء أو المرأة في تجربة جديدة مع اللغة تتغير معها معقولاته، وفي تعلم الإنسان للغة أخرى فهو يستضيف عقولاً أخرى وأزمنة أخرى وأمكنة أخرى إلى عقله وزمنه ومكانه، وستتغير معقولاته تبعًا لهذا التحول اللغوي الضخم، حتى ليبدأ ينظر في لغته الأم ويرى فيها ما لم يره فيها من قبل.

ولعلنا نستحضر هنا تجربة الابتعاث التي مرت بها أجيال سعودية منذ خمسينيات القرن الماضي إلى أوروبا وأمريكا، وكلهم مبتعثون ومبتعثات خرجوا من بيئات محافظة وتعرضوا لتغيير مكاني وزماني





ولغوي، ودخلوا في تجارب بعضها خطير وقوي كصدمة حضارية وثقافية، وكانت سنينهم الأولى صعبة جدًّا لدرجة أن عاد بعضهم وتخلى عن بعثته، والغالبية أكملوا وصاروا أيضًا مادة عون لمن يأتي بعدهم، وفي هذه البعثات حدثت تغيرات ضخمة في منظومات المعقول واللامعقول؛ لأن علاقات الأنا تحولت مع تحولات الزمان والمكان واللغة، وكان لا بد لهذا الذي نسميه بالعقل أن يتغير.

وفي تجارب الابتعاث تحدث ظاهرة اختلاط اللغة على اللسان، ويبدو على العائد من بعثته أنه يستعرض مهاراته على أهله عبر تلفظه بمفردات إنجليزية أمام من لا يعرف هذه اللغة، ويحصل تذمر كبير من هذا التصرف يبلغ حد ازدراء فاعليه، ولكن المسألة هي مسألة تعود لسلطان اللغة على المتحدث الذي يكون لما يزل في سكرة اللغة المكتسبة وتسيطر على الواجهة الذهنية عنده، وحسب التجارب فإن المبتعث يحتاج إلى بعض الوقت لكي يستعيد توازنه مع أي لغة يريد استخدامها، ومع الزمن ينشأ ميزان دقيق يفرق بين مناسبات الكلام، وتتعادل عند الشخص قدرات متساوية بين اللغتين في التمييز بين مقتضيات التواصل.



هكذا هو سلطان اللغة على الذهن البشري بما أن اللغة هي عقل الإنسان ومعقوله، أي هي الأنا بما أنها النفس الناطقة.

7. العقل العاجز

نخلص إلى أن العقل هو النفس الناطقة التي يسميها كل واحد:





أنا، وهذه الأنا مرتبطة عضويًّا وذهنيًّا بالمكان والزمان واللغة، وهذه أربعة عناصر بنيوية لا تفترق بحال قط، وبما أن المكان متغير والزمان متغير واللغة تظل تتغير حسب مكتسبات المرء والمرأة منها، فإن التغيرات تمس المعقولات وتظل تتغير مع تغيرات الأنا (العقل) كلما تغير زمان أو مكان أو لغة، وهنا فإن العقل متغير وناقص معًا، وهو ناقص لأنه يظل يكتشف ما هو أحسن أو أفود أو أكبر مما كان يظن، وكل أنظمة معقولاتنا متغيرة بشهادة مباشرة من تجاربنا، مما يعني أن العقل متغير وناقص.



وكون العقل متغيرًا وناقصًا بسبب مكوناته البنيوية الأربعة (الأنا - الزمان - المكان - اللغة)؛ فإن كلمة أبي حامد الغزالي تحضر هنا لتكشف هذه الحقيقة بقوله: «ميزة العقل في قدرته على كشف عجزه»[1].

قدرة العقل على كشف عجزه هي سر التقدم البشري معرفيًّا وتكنولوجيًّا، وكل نظرية جديدة إنما تشير إلى كشف عجز ما سعت الجديدة لرتقه، وكذلك كل مخترع جديد هو نتيجة لشغور عجز ما، فاكتشاف العجز هو المزية الكبرى للعقل، والغزالي ينص على العقل المتميز، وهو العقل الكاشف لعجزه، وهي الذات المخترعة، حيث تتعرف على عجزها وتسعى لسد نقصها.

(1) الغزالي: المنقذ من الظلال 153 تحقيق جميل صليبا، وكامل عباد، دار الأندلس، بيروت. 1981.



8. هل للعقل الخالص أن يتحول إلى عقل عملي...؟!

لم يكن العقل الخالص والعقل العملي مجرد مصطلحين يحددان المعنى ويقرران الدلالة، بل إن إيمانويل كانط اخترق حصانة العقل وعليائيته ليجعله منقودًا من جهة، ويجعله مفهومًا يمسه ما يمس المفاهيم من ثقة مفرطة في الذات تبلغ حد البذخ المعرفي وتوقع في المخاتلة المحتالة على أي انضباطية؛ ولذا اشترط كانط الانضباطية والعملاتية لتحقيق جدلية مع التجارب، تجارب الذات وتجارب الآخرين، لتعالج التجربة عجز العقل وبذخه، والعقل يعالج نقص التجربة وقصورها عن تأويل مدلولاتها، وتبعًا لهذا فإن الفلسفة تعرضت لتحديات كبرى واجهت فيها عجزها فتخلت عن بعض مهامها لعلوم أخرى غيرها، وهنا ندرك عظمة كانط حين فتح القلعة الحصينة وجعل العقل منقودًا وكشف عجزه لكي تتقدم علوم أخرى بإسهاماتها المنهجية والعملية في تنافسية متصلة حولت الفلسفة من أم العلوم لتكون أخت العلوم، وسنعرض لهذا تبعًا.



ونبدأ مع مفهومي العقل والعقلنة بما أن التمييز بينهما مهم لتحرير المصطلحات، فالعقل اسم مجرد، بينما العقلنة فعل يعتمد القياس المنطقي أو لنقل الاستدلال العقلي، ولكي نعالج الإشكال نبدأ بوقفة مع حال مصطلحات العقل معجميًّا، وفي الثقافة الغربية ثلاثة مصطلحات تحكم البحث في مفهوم العقل هي: Mind / Reason / Reasoning، وإن كانت كلمة Mind اسما جامدًا وتحمل ما قاله الجرجاني عن المجرد من المادة كما شرحنا





قبل، فإن المفردتين الأخريين يحملان دلالات تفاعلية تحيل لمعاني السببية والبرهنة والتبصر.

والمعاني المعجمية في الثقافة الغربية تكشف عن تداخلات متشابكة بين الدلالات، وستقع المفاهيم كذلك بتداخلات مماثلة كما سنرى. فمعجم كيمبريدج مثلاً يعرف Mind بأنه: «جزء في الشخص يجعله/ها قادرين على أن يفكرا، يحسًّا بالمشاعر، ويفهما الأشياء».

وهذا تعريف مبهم يفترض وجود (جزء) وهمي في الجسم ليس له أي تخصيص، فكيف بغير المخصص يصبح تعريفًا لمفردة تحتاج أصلاً إلى ما يعين على تعريفها، ثم إن هذا الجزء يفكر ويحس بالمشاعر، وهنا جمع بين العاطفة والعقل في تعريف لا يعرف أيًّا منهما، ويظل هذا الجزء في أجسادنا غير قابل للتحديد، والخلاصة أن تعريف كيمبريدج يدفع للتصور أن العقل مفكر وعاطفي معًا، وهذا خلط يتعارض مع النظرية التي تغلب العقل على العاطفة، بل تجعل العاطفة غير عقلانية، وهو تصور عام في الثقافات كلها شرقًا وغربًا، بمثل ما هو نظرية جذرية عند أفلاطون[1]. ويأتي معجم أوكسفورد بتعريف مشابه لكيمبريدج حيث هو أيضًا «جزء في الجسم يمنحنا قدرة على التفكير والإحساس بالمشاعر وفهم الأشياء».



وهذه متاهة دلالية سيجري التخلص منها مع تعريفات لمصطلح

(1) انظر كتابي (السردية الحرجة)، الفصل الرابع.



Reason بوصفه: «فرضية جدلية تسعى لمساندة قناعة ما» (معجم أوكسفورد)، وهذا تعريف يصب في علم المنطق والجدلية الإقناعية، حيث تكون الفرضية الجدلية معينة على تقوية القناعة، وهذا يقرب المعنى كثيرًا وسيكون أقرب مع مصطلح Reasoning وتعريفه في معجم أوكسفورد: «التفكير، خيط من التفكير، سلسلة أفكار، فكرة، أفكار، منطق، استنتاج، عقلانية، تحليل، تأويل، شرح، استدلال، عقلنة، جدلية»، وهذه منظومة معانٍ تجتمع فيها كل الدلالات الافتراضية للأعمال المنسوبة للعقل، وإن ظل العقل نفسه لغزًا، لكن وظائفه هي حقيقته، مما يجعلنا نقول إنه منظومة وظائف عرفها الإنسان واستخدمها لتحقيق مصالحه، ومن مصالح الإنسان أن يصنع المعاني، وهذه صناعة عظيمة خدمت الإنسان؛ ولهذا جعل لها اسمًا ينسب له عظائم الأمور.



ولا بد أن أعرض هنا نماذج للترجمات المعجمية العربية لهذه المصطلحات الثلاثة، وأولها Mind، وهو في معجم المورد يعني: «العقل / والمقدرة العقلية» إضافة لمعان أخر لا تتصل ببحثنا، وهذا ما فعله منير البعلبكي، الذي يظهر مصطلح Reason عنده ليعني: «عقل / يفكر / يجادل»، ومصطلح Reasoning: «التفكير / الاستنتاج»، أي أنه في النهاية جعل الثلاثة نوعًا من الترادف، وهذا يشيع في الثقافة العربية بعامة، حيث يجري الخلط بين العقل والعقلنة والاستدلال العقلي، ومعجم المورد يترجم لنا هذا





الخلط، ويأتي مراد وهبة[1] في المعجم الفلسفي ليكتفي بمصطلح Reason ويجمع فيه معاني العقل والاستنتاج دون ذكر للمصطلحين الآخرين، وبذلك تقع المصطلحات في تداخل غير محسوم، في حين تبقى المعاجم الإنجليزية على درجة تقترب من التمييز بين المصطلحات الثلاثة، ولكنه يظل فرزًا معجميًّا وسيقع في الاختلال عند تحويله لمفهوم يتشابك بين مصطلح وآخر، وهذا ما كشفه برتراند راسل، كما سنرى.



وسيحضر الإشكال مع جدلية المخاتلة المفاهيمية، حيث كشف راسل عن حال المصطلح عند جون لوك، الذي كتب فصلاً كاملاً عن Reason، ولكن هذا الفصل لا يكشف عن مفهوم Reasoning، وهذا ملحظ يميز به راسل بين العقل والعقلنة، ومن هذا التمييز يرى أن العقلنة (Reasoning) موجودة عند جون لوك، غير أنها لن تتضح من قراءة فصله عن العقل (Reason)، وبسبب هذا الغياب المفاهيمي لزم راسل أن يخوض عبر أعمال جون لوك مقلبًا صفحاتها لكي يستجمع مفهوم (العقلنة) التي ستكون مبعثرة في مواقع عدة لا موقع واحد، وما قاله لوك في ذلك الفصل ينحصر في محاولة القول إن العقل Reason لا يتضمن معنى القياس المنطقي، وهو حسب استخدام لوك له يشير إلى معنيين أولهما البحث عن الأشياء التي نعرفها يقينًا، والثاني البحث عن تصورات من الحكمة يمكننا تطبيقها، على أن هذه المعاني تقوم على الإمكان

(1) مراد وهبه: المعجم الفلسفي، دار الثقافة الحديدة، القاهرة، 1979م.





وليس اليقينية، كما يؤكد لوك؛ لأنها تقوم على خلاصة تجاربنا الخاصة أو شهادات الآخرين عن تجاربهم، وهنا يميز راسل بين المصطلحين بمعيار القياس المنطقي مما يجعل العقلنة Reasoning تختص لنفسها شرطية القياس المنطقي، وهذا مفقود في مصطلح العقل (Reason) وهنا يتحرر الفرق بين العقل والعقلنة، وهذا ما وصل إليه راسل بعد تمحيص الالتباس لمصلحة العقلنة[1].

ما وصل إليه راسل سوف يخلص المفردات من الالتباس وسيعزز مفاهيم الاستدلال العقلي والعقلنة والعلَية من جهة، ومن جهة أخرى سيساعد على تحرير المفاهيم من سلطة مصطلح Mind الذي يستحوذ على مصطلح العقل ويجعله غير عقلاني بسبب انحرافه عن شرط القياس المنطقي، ومن ثم وقوعه في الوهم العقلاني[2].



وقياسًا على هذا المستخلص من راسل سنقول إن (العلة والعلّية) حالهما حال مصطلحي Reasoning / Reason؛ لأن مفردة العلة قابلة لأن تكون منطقية وقياسية، وكذلك هي قابلة أن تكون معجمية بمعان محصورة ومحددة، مما يجعلها عرضة للوقوع في مخاتلة دلالية، وهذا ملمح يفتح بابًا لتشريح مصطلحات تسود في البحوث الفقهية ويتخللها أثر المخاتلة الدلالية مما يحرف اتجاه النظر، والحال في البحث الفقهي هو ميل مصطلح العلة ليكون محصورًا في سبب الحكم وحكمته، بينما العلية تتجه لبحث المقاصد؛ ولذا

(1) Russell: History of Western Philosophy 587, Unwen University Books, London 197.

(2) وهم العقلانية، انظر كتابي (السردية الحرجة)، الفصل الخامس.





ستكون العلية مماثلة للعقلنة فلسفيًّا Reasoning لاعتمادهما معًا على شرطية القياس المنطقي.

وعودًا لبحثنا قد يكون التمييز بين المفاهيم وضوحًا يغرينا بالاطمئنان غير أن حال الخطاب الفلسفي لن تسلّم لنا بهذا الاطمئنان، فتوظيف كلمة Reason يعيد الجدلية جذعة، وكما أن راسل احتاج لجهد خاص لاستخلاص التمييز بين المصطلحات عند جون لوك فإن إيمانويل كانط يصدر كتبه بكلمة Reason، وتترجم عربيًّا بكلمة عقل، وهنا تقع المخاتلات الدلالية، خاصة مع وصف كانط للعقل بأنه الخالص والعملي في كتابين يتضمن كل واحد منهما إحدى الصفتين، فإذا استدعينا المعضل الدلالي الذي ابتدأ من جون لوك من خلو العقل من العقلنة فإن ترجمة كتابي كانط بمفردة العقل سيلبسه مخاتلات المعنى، وسيغيب مفهوم العقلنة، وسيبدو العقل الخالص متعاليًا ومتجاوزًا للعقلنة، غير أن كانط تحرر من مأزق الالتباسات حين أدخل المصطلح في مشرحة النقد بدءًا من العنوان وتحقيقًا في فصول الكتابين معًا، نقد العقل الخالص / نقد العقل العملي، جاعلاً كلمة نقد تتصدر وكأنها تقرير مسبق عن ثغرات المصطلح وعيبيته وفي الكتابين معًا، ويصل إلى كشف نقص العقل وعجزه عن تحقيق أجوبة مبرهنة على الأسئلة الكبرى مثل السؤال عن الله الخالق، وهو سؤال لن نصل لجوابه عبر العقل Reason كما يؤكد كانط[1]. ولشرح مقولة




(1) Imanuel. Kant: Critique Of Pure Reason. P.P. 25, 41..500. trans. Marcus Weigelt. penguin Classics.London 2007.





كانط يقول راسل: «وحسب قول كانط فإن العقل الخالص يستطيع أن يقودنا لأفكار عن الله وعن الحرية وعن الخلود، ولكن هذا العقل يعجز عن تقديم براهين عن حقيقتها؛ وذاك لأن قيمة هذه الأفكار هي في عمليتها، بمعنى أنها متصلة بالضرورة مع النظام الأخلاقي (Moral Law)، ولو اعتمدنا الاستخدام الخالص للعقل فهذا سيوقعنا في المغالطات؛ ولهذا فإن الفائدة الحصرية لهذه المفاهيم لا تتحقق إلا في ربطها مع الأخلاق»، وزاد راسل مستخلصًا موقف كانط بقوله: إن كانط عمد إلى استبعاد كل البراهين العقلانية الخالصة عن وجود الخالق، وشدد على أن طريقه للإيمان بالخالق يسلك سبلًا مختلفة عن تلك البراهين النابعة من العقل الخالص الذي يمكنه كشف الحقائق الكبرى، لكنه يعجز عن البرهنة عليها. ولعل ما استخلصه راسل في التمييز بين العقل (reason) والاستدلال العقلي (reasoning) يساعد على فك الإشكال حول عجز العقل الخالص عن البرهنة بما أن البرهنة هي ناتج منهجي لفعل الاستدلال.

والعقل لن ينجز شيئًا حين يكون خالصًا حسب كانط؛ وذلك لأنه يحتاج لانضباط منهجي يساعده على امتحان الافتراضات الباذخة، ومن ثم حماية التصورات العقلية من المخاتلة الناتجة عن بذخ الافتراض، وهو انضباط سيمنح العقل الثقة ويرقيه لدرجة الاطمئنان والوثوق الذاتي ويجعله قادرًا على التبصر دون حاجة لرقابة خارجية إن هو تمكن من هذه الانضباطية[1]، على أن

(1) Ibid 629.



تصورات العقل تظل مجرد أفكار كما يحدد كانط، وليس للأفكار ترابط ذاتي إذا ما كانت خارج التجريب، ولكنها حتمًا ليست مجرد تخيلات، بل هي أفكار إشكالية تسعى لتقديم تأويل يساعد على فهم التجارب ويظل النقص يلازمها عبر كونها ذات طابع إشكالي، والعقل هنا حسب كانط عاجز بنفسه قادر بغيره.

وهنا يفقد العقل الخالص خلاصيته ويصبح احتماليًّا وقياسًا منطقيًّا يصدر عن تجاربنا أو شهادات تجارب غيرنا، حسب عبارة جون لوك عن معطيات العقل Reason؛ ولذا لابد أن يكون منقودًا كما فعل كانط، أو يتحول لمصطلح Reasoning (العقلنة) كما اجترح راسل في تحريره لمصطلحات جون لوك.



وحديثًا جاء جوناثان هايت ليطرح عنوانًا انحيازيًّا هو (العقل المستقيم The Righteous Mind)، وهو عنوان مخاتل بسبب استخدام مفردة Mind مصحوبة بوصف طهوري تنزيهي (المستقيم)، غير أنه فعل داخل الكتاب ما فعله كانط وراسل من نقد صريح للعقل ووهم العقلانية[1].

وعلى الرغم من أن النقد الفلسفي الذاتي نشط منذ زمن كتاب كانط في نقد العقل الخالص، وظل النقد ينشط ويتواصل إلا أن مفردة العقل بذاتها ظلت تمارس مخاتلاتها لكل العقول خاصها وعامها، فتتلبس لبوس الكمال والتعالي بل الطبقية والتحيزات[2]، مع رسم

(1) J.haidt: The Righteous Mind 34. 36.79. vintage.New York. 2012.

(2) عن عصبوية الفلسفة وتطبيقاتها انظر كتابي (السردية الحرجة)، الفصل الرابع.





جداول عن المعقول وغير المعقول، وبين ما تراه الذات ويراه الآخر، وكأنها لعنة المفاهيم إذ تدعي التعالي بالرغم من عجزها البين.

وظلت الفلسفة التقليدية غير قادرة على تحرير المفاهيم إلا بالمفاهيم مع عجز متصل عن الاستقلال الموضوعي ضد استعمار الذهن بالمخاتلات التي ظلت متلازمة مع حالات المفهوم بكل تقلباته.

وهي مخاتلات أدخلت البشرية في سردية متصلة من الالتباسات المفاهيمية، ولم تفعل الفلسفة أكثر من شحن مزيد من الالتباسات المفاهيمية، وكل محاولات تفكيك الالتباسات ظلت محبوسة عبر طرح مفهوم مقابل مفهوم، وكلها تضمر المخاتلة الدلالية، وهذا ما مكن جاك ديريدا من طرح مصطلح التمركز المنطقي ليفكك المنطق الفلسفي وينسفه بدعوى نقضه لمنطقه الداخلي وجريان اللغة على نقيض مراد عقلانية الأطروحة، وهذه مهمة لن تحقق انتصارًا كبيرًا على التباسات المفاهيم ومخاتلاتها؛ لأن مصطلحات ديريدا أشد مخاتلة وأشد التباسًا، فهو ينسف المعنى ليضع مكانه الأثر، حيث تتزلق الدلالات في حركة زئبقية تجعل اللامعنى هو حالة الخطاب لدرجة انقلاب اللغة على معانيها[1]، وهذا ما جعلني أتجنب تفكيكية ديريدا وأميل مع تفكيكية رولان بارت واخترت ترجمتها بالتشريحية[2]؛ لأن بارت يقول بالتفكيك من أجل إعادة البناء؛ ولذلك اخترت تمييز



---

(1) عن ديريدا والتمركز المنطقي انظر كتابي: الخطيئة والتكفير، من النيوية إلى التشريحية (ص50-63)، النادي الأدبي الثقافي، جدة 1985م.

(2) عن ذلك انظر السابق (ص58).





مصطلحه عن مصطلح ديريدا لحماية المصطلحين من الالتباس بما أنهما مختلفان إجراء وغاية. وتشريحية بارت في تطويره لمصطلح ديريدا تشبه صنيع راسل مع مصطلحات جون لوك؛ ولذا فإن راسل أمهر من ديريدا حين نبش في بطون لغة جون لوك ليخلص منها بتمييز بين مفهوم ومفهوم وليس لتقويض مفهوم لمصلحة الآخر.

ولكن سمة المخاتلة المفاهيمية ستظل تصحب كل بحث فلسفي، وما بين العقل الخالص والعقل العملي تتكشف المخاتلة الاصطلاحية بما أن العقل الخالص عاجز، والعقلنة تعتمد على منهجية الانضباط والتجربة، في حين أن الانضباط والتجربة معًا يظلان خارج العقل الخالص، ومددهما يأتي إما بوقود معرفي يغذي الذهن أو بتجارب للذات ومن الآخرين، كما ذكر جون لوك، وهنا تتكشف المخاتلة المصطلحية بين العقل والعقلنة (Reasoning / Reason) من جهة، والتفكيكية والتشريحية من جهة أخرى.



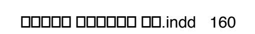

على أن العقلانية نفسها ستظل معرضة للوقوع في الوهم العقلاني بالرغم من كونها قياسًا منطقيًّا؛ وذلك بسبب انجرافها للبدخ المفاهيمي حسب عبارة كانط السالفة؛ ولذا فإن ظهور الذكاء الاصطناعي كرديف للذكاء البشري (وليس ملغيًا له) سيكون تحولاً نوعيًّا في مسار الفكر البشري لتحقيق مستوى مفاهيمي قد يحقق درجات من التحرر من الالتباسات، وسيكون الذكاء الاصطناعي رديفًا للذكاء العقلاني، وكأنما هو تحقيق لمطمح كانط في شرط الانضباط ليتسنى للعقل الجمع بين التجربة والفكر.



ولن يكون هذا التحول تجاه العقلانية الجديدة بدعة مستحدثة على الفلسفة، فقد كان الفيلسوف الأول (أرسطو مثلاً) يتعامل مع العلوم كلها بما فيها الطب والفيزياء وما بعدها، ونقد الشعر والدراما وعلم الحيوان إضافة للمنطق والفلسفة، ثم تنازلت الفلسفة مع الزمن عن معظم هذه الوظائف لمستجدات علمية أمهر منها كعلم الطب وعلم الفيزياء وعلم النظرية النقدية وعلم اللغة، وهي الأمهر في تحقيق هذه الوظائف، مما يعني أن المعرفة تتحول تلقائيًّا وتطوريًّا للأمهر في تحقيق مراد العلم المخصص، وعلوم مثل الطب والفيزياء تعلمت كيف تتضافر مع الأجهزة لتحقيق درجات من الإتقان دون أن يلغي أحدها الآخر، البشري والآلي معًا، ونحن الآن على مشارف تغير جذري في علاقة الإنسان مع وجوده، مع انبثاق الذكاء الاصطناعي، فهل سيتضافر العقل البشري مع العقل الاصطناعي (الذكاء مع الذكاء) من أجل إنتاج مفاهيم تجعل العقل عمليًّا وتطبيقيًّا كما حلم به كانط وكما تحقق في حال الطب والفيزياء وهو أمر مرشح للتحقق مرة أخرى وأخرى، مما يجعلنا أمام مفاهيم جديدة تحدث تغيرًا ثوريًّا في الفكر البشري؟

هذا هو سؤال مقولة (العقلانية الجديدة) بوصفها افتراضًا له ما يؤيده واقعيًّا وتجريبيًّا.

***





لا معقولية العقل

لما يزل العقل مشكلة ثقافية تكتنز بدلالات غير عقلانية، أولاً لأنه لغز كما يتضح من تعريف معجم كيمبريدج وقد وقفنا عليه، وثانيًا أن هذا الجزء غير المحدد ينسب له الكمال والتعالي، وثالثًا أنه يستخدم سلاحًا ضد غير المخالف أو المختلف عن الذات، وكل ذات بشرية تصف أقوالها وأفعالها بصفات العقل والمعقولية، بينما المختلف لا هو عاقل ولا هو يملك معقولية، لا في فعله ولا في فكره ولا في عقيدته كذلك، والكل هنا عاقل وغير عاقل حسب موقعه في الخطاب حول الذات أو عن الآخر.




وفلسفيًّا بدأ العقل كاملاً ومتعاليًا وطبقيًّا كما هي نظرية أفلاطون، ثم دخلت النظرية الفلسفية لمستوى رفيع في نقديتها لمفهوم العقل (لوك وكانط)، غير أن الثقافة لما تزل تمنح العقل كل ما تريده الذات لنفسها، وقد لجأت النفس البشرية للخيال ابتداء لتعويض نقص الذات، ثم أردفت ذلك بمخترع ثقافي جبار نسبت له كل ما ينقصها وصدقت دعواها فيه فسمته العقل، واستثمرت كونه لغزًا غير معين، وهذه حصانة عمومية ضد النقد، وإن حدث نقد فلسفي واسع وعميق لكن العقل ظل محصنًا في الثقافة العامة؛



ليكون أخطر أسلحتها في الانتصار للذات ومنحها درجات من التعالي فوق حقيقتها الواقعية.

هنا سيصبح الذكاء الاصطناعي عقلانية جديدة تستطيع كسر مثالية الفلسفة لتجعل الفضاء الثقافي كله يرى ويسمع ويدرك أن العقل ناقص وعاجز، ومن ثم يحتاج إلى الانضباط كما يؤكد كانط، وأن الفلسفة لم تعد أم العلوم، ولكنها أخت العلوم، وقد تظل الأخت الكبرى لكنها مجبرة على الدخول في علاقات معرفية تتجدد ليتشارك الإنسان مع الجهاز في صناعة مفاهيم متجددة تجعل البحث تطبيقيًّا، ويتحقق معها حلم كانط عن العقل العملي، وسيكون هذا في الذكاء الاصطناعي متضافرًا مع العقل البشري.

وكما قال كانط في أن التجربة تعلمنا أن الذي عايناه هو كذا وكذا، لكنها لا تعلمنا احتمالات غير المعاين[1]، في حين تملك المعرفة البحثية مهارات في الولوج إلى فضاءات خارج فضاء التجربة بسبب قدرة التصورات على عبور الحدود خارج شرط التجريب، وهنا نحتاج العقل حين تعجز التجربة عن توجيهنا أو تصحيح مسارنا، ولكن العقل لن يبلغ درجة الترقي للأعلى، ولن يرتفع بنا لفهم الوجود الأعلى لله أو الانعتاق الروحي أو الخلود، وتلك أمور ليست للعقل ولا للتجربة، كما يقطع كانط[2].

---

(1) Kant 38.

(2) Ibid 38. 40. 41.



هنا تتكشف حالات العجز التي تعتري العقل والتجربة معًا، وهذا عجز يعتريهما معًا في أمور صغرى أيضًا تمر على علاقات الإنسان مع ظرفه ومحدودية مجاله، وهذه الأمور المتصلة بالمعاش البشري والتي ستكون نوعًا من العقل العملي هي التي من الممكن أن تتأسس في فضاءات الذكاء الاصطناعي، حيث تتضافر التجربة بوصفها برهانًا عمليًا مبرمجًا مع العقل الخالص حين يتحرر من خالصيته وبذخه، ويتنازل عما هو عاجز عنه كما تنازل عن الفيزياء وعلم الطب وسلم للنظرية النقدية أن تتولى ما تتقنه بأمهر من أمها التي اسمها الفلسفة.



وهنا يمكننا تصور هذا التجاور بين العلوم وهو الوعد القادم بأن تخلي الفلسفة تحكمها بالتجربة وتتركها لتحليلات الكمبيوتر، ويأتي دور العقل في تفسير النتائج شريطة التحلي بالعقلنة بوصفها القياس المنطقي المشروط بأعلى درجة ممكنة من الانضباط، وهنا سيتقابل جون لوك وكانط مع الكمبيوتر لصناعة عقلانية جديدة.

وهذا لا يعني أن الذكاء الاصطناعي سيحل الأسئلة الكبرى التي عجز عنها العقل، وإنما يعني ويؤكد أن أدوات البشر يخترعها البشر أنفسهم فيخترعون الفلسفة ابتداء ويمنحونها إدارة تفكيرهم تحت مظنة أنها هي العقل، ويخترعون الفيزياء ويقدمونها على الفلسفة في التعامل مع الأسئلة الوجودية وبداية تخلق الكون، وكذلك هو الذكاء الاصطناعي الذي سيتعامل بإتقان مع الأسئلة ما دون الكبرى، ولكنه سيظل يحمل عجزه الخاص بمثل ما يحمل عيوبه





الخاصة، وسيكون أمهر في تحقيق الانضباطية، وسيكون أقرب للعقل العملي.

وكما كان العقل غير كامل وغير إنساني بالمطلق فالذكاء الاصطناعي كذلك لا هو كامل ولا هو إنساني بالمطلق، فهو منتوج بشري ويحمل بصمات البشر بخيرها وشرها معًا، فتحدث فيه لعب خطرة كالاختراق مثلاً، ويعتريه علة الخداع والتحايل وصناعة العنف والسرقة والابتزاز، ولكنه مثلاً يعمل عمليات جراحية ماهرة، ويقابلها عمليات جراحية من نوع موحش وإجرامي، وقد عرض جون كاريرو ما سماه بالدم الفاسد، حيث كشف قصصًا عن ممارسات غير إنسانية عرضت عددًا من العالمين في شركة بوادي سيليكون لمشاكل عنيفة بسبب تأنيب الضمير وإحساسهم بسوء تصرف الشركة، وقد حدثت حوادث انتحار وحوادث استقالات وعزل ومحاولات إسكات، كما تعرض المؤلف نفسه لضغوط كي يصمت هو والجريدة التي نشرت بداية كشوفاته عن أسرار وأكاذيب وادي السيليكون[1]، ولن يغيب عنا حوادث الاختراقات الكبرى مثل حادثة التدخل في الانتخابات الأمريكية، وهذا كله جرى ويجري عبر قدرات الإنسان على توظيف عقله وعلمه والتكنولوجيا لعمل الخير والشر معًا، تماما كما كانت الفيزياء سببًا لتدمير هيروشيما[2].



(1) Jone Carreyrou Bad Blood Secrets And Lies in a Siiicon Valley Startup., Cambronne. london 2018.

(2) S. Waiker Shockwave: countdown to Hiroshima, John Murray, London 2009.





ومن ثَمَّ فإن الفلسفة والفيزياء والذكاء الاصطناعي كلها مخترعات بشرية قصد منها الإنسان تعويض نقصه وعجزه، وبما أنها مخترعات بشرية فإنها أيضًا تقع فيما يقع فيه البشر من نقص وعجز، وتظل الثقافة البشرية تنتج قفزات نوعية في تحسين أدواتها كلما اتضح لها عجز أداة ما، وهذه ميزة العقل في كشفه لعجزه -حسب الغزالي- وهي كذلك ميزة كل علم وكل عالم في كشف عجزه ليتجاوز العجز بحيل معرفية تحتال على العجز بمثل ما يحتال العجز عليها في مغالبة أزلية لن تنتهي ما لم ينته الإنسان نفسه، وتنتهي مهمته في الوجود تبعًا.









المحتويات








***